

School of Theology at Claremont



1001 1325409



**LIBRARY OF THE  
PRESBYTERIAN THEOLOGICAL SEMINARY  
AT OMAHA, NEBRASKA**

Case 12 Shelf 7 No. 78

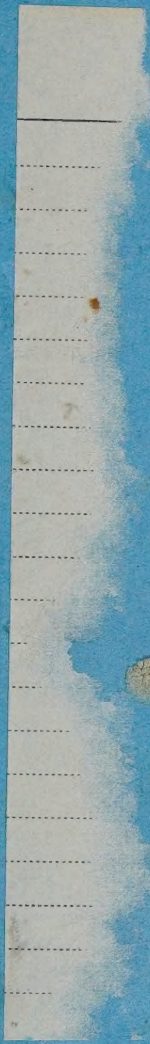


**The Library  
SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT**

**WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE  
CLAREMONT, CALIFORNIA**



1973










Carroll Cutler

1864





Digitized by the Internet Archive  
in 2021 with funding from  
Kahle/Austin Foundation





KRITISCH EXEGETISCHER  
K O M M E N T A R  
über das  
N E U E T E S T A M E N T

von

Dr. Heinr. Aug. Wilh. Meyer,  
Oberconsistorialrath in Hannover.

Zweite Abtheilung,  
das Evangelium des Johannes umfassend.

Vierte, verbesserte und vermehrte Auflage.

---

G ö t t i n g e n ,  
Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.

1 8 6 2.



M397  
1862  
M612b  
1862  
KRITISCH EXEGETISCHES

# H A N D B U C H

über das

(**Evangelium des Johannes**)

von

Dr. Heinr. Aug. Wilh. Meyer,

<sup>jun</sup>  
Oberconsistorialrath in Hannover.

Vierte, verbesserte und vermehrte Auflage.

---

G ö t t i n g e n ,

Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.

1 8 6 2.

Theology Library  
**SCHOOL OF THEOLOGY**  
**AT CLAREMONT**  
California

1862



## V o r r e d e.

Bei Bearbeitung dieser vierten Auflage (die dritte erschien im Herbst 1856.) habe ich auf's Neue tief genug empfunden, welch grosses, von dem Einzelnen immer nur sehr stückweise zu erreichendes Ziel der Jünger, der an des Herrn Brust gelegen, seinem Ausleger gesteckt hat. Vieles habe ich richtiger, klarer, voller, sicherer zu bestimmen und zu begründen mich bestreben müssen; aber wem mag dieses vollendetste Evangelium in seiner Einfachheit und Tiefe, in seiner Unscheinbarkeit und Herrlichkeit auch nach oft wiederholter Arbeit völlig sich erschliessen? Dazu ist's zu reich an Licht- und Lebensfülle, und der Einzelne, welcher sich zu den Füßen des Apostelgreises setzt, ist zu arm, weil seine Empfänglichkeit immer durch die individuelle Bestimmtheit des geistigen Vernehmens beschränkt wird, aus welcher er nicht heraustreten kann noch soll. Dem Einen ist diese, dem Andern jene Auffassungsgabe verliehen; dem Blicke des Einen öffnet sich, was dem des Andern verborgen blieb, und wir müssen in Demuth und Liebe unsere Fähigkeiten und Arbeiten zusammenthun, damit durch den Verein der verschiedenen Kräfte im Dienste des einigen Herrn und seiner Kirche die hohe Aufgabe, welche uns sonderlich durch dieses „Herz Christi“ gestellt ist, völliger gelöst werde \*). Dabei versteht sich von selbst, dass Jeder die Blosslegung und Zurückweisung seiner Verfehlungen sich von den Andern dankbar gefallen zu lassen hat; das Feld unserer Mühe wird dadurch immer reiner und freier, der Erfolg sicherer, der Fortschritt glücklicher, das Urtheil durch Spruch und Widerspruch bewusster und begründeter.

Diess gilt auch von dem Arbeitsfelde der s. g. höhern Kritik. Der Eigensinn des Zweifels, der sich durch erfahrenen Widerspruch verhärtet und versteift, hat auf diesem

---

\*) Unter den allerneuesten Erklärungswerken hat *Ebrard's* Ausgabe des *Olshausen'schen* Kommentars (Königsb. 1861.), Kap. 1—17. umfassend, nur noch von Kap. 11 an von mir beachtet werden können. Die *Hengstenberg'sche* Auslegung, so weit sie erschienen ist (erster Band, Kap. 1—6., Berl. 1861.), wurde noch ganz berücksichtigt; aber das eben erst herausgekommene Werk von *Ewald* (die *Johanneischen Schriften* I. Gött. 1861.) konnte zu meinem Bedauern keine Benutzung mehr finden.

Gebiete unendlich viel geschadet, und eine grosse Summe guter Kräfte, welche der reinen geschichtlichen Wahrheit dienen konnten und sollten, dem gegentheiligen Dienste zugewandt. Was einst ein sehr unbefangener kritischer Forscher \*) im Rückblicke auf jene *Probabilia*, die wie ein Gewitterschlag die theologische Welt erschütterten hatten, mit froher Gewissheit aussprach: „So ist doch aus allen diesen Streitigkeiten das Johanneische Evangelium nach bestandener Feuerprobe siegreich und gleich einem verjüngten Phoenix hervorgegangen, und mit der freudigen Zuversicht eines Origenes können wir wieder behaupten: ἀπαρχὴν τῶν εὐαγγελίων εἶναι τὸ εὐαγγέλιον τὸ κατὰ Ἰωάννην“, — hat das nicht bis auf den heutigen Tag seine fortgehende Bewährung gefunden? Nicht anders wird's auch fernerhin sein; alle Anstrengungen, welche der kritische Eigensinn und Dünkel der Zeit mit seinen verbrauchten Gründen noch fortsetzen mag, um dem Apostel sein Evangelium, der Kirche ihr ursprünglichstes evangelisches Kleinod zu entwinden, sie werden und müssen in völliger Erfolglosigkeit sich verlieren.

---

Am heiligen Abend des Weihnachtsfestes haben wir hier die irdische Hülle eines Mannes bestattet, welcher von Gott zum Segen für unsere Landeskirche gesetzt war. Der entschlafene Minister der geistlichen und Unterrichts-Angelegenheiten *Carl Friedrich August v. Bothmer* hatte ein warmes Herz für die heiligen Interessen der Kirche im Glauben an den Herrn, und vereinigte mit gründlicher Erkenntniss ihrer Rechte, Pflichten und Bedürfnisse die klarbewusste und erfahrungsreiche Weisheit und Thatkraft, wodurch sein ganzes, auch im festen Gegensatz gegen widerkirchliche Erscheinungen stets gerechtes und wohlwollendes Wirken die dankbare Verehrung aller wahren Freunde der Kirche finden musste und fand. Auf seinem Schmerzenslager, welches erst nach langer Prüfung sein Sterbebette wurde, suchte und empfing der Heimgegangene die liebste Erquickung und wirksamste Tröstung aus dem Johanneischen Evangelium, dessen grosser Spruch 1, 17. auch sein Leichentext wurde.

Hannover, den 31. December 1861.

Dr. Meyer.

---

\*) *Credner* Einleit. in d. N. T. I. 1, p. 262.



# Evangelium des Johannes.

---

## E i n l e i t u n g.

### §. 1.

#### *Lebensgeschichtliches über Johannes.*

Die Eltern des Joh. waren der wahrscheinlich nicht arme (Mark. 1, 20. Luk. 5, 10.) Fischer am Galiläischen See Zebedaeus und die Salome. Wenn am Vater ein geistlicher Charakter in der evangelischen Geschichte, wie überhaupt eine besondere Betheiligung an derselben nicht hervortritt, so gehörte dagegen die Mutter zu den Frauen, welche Jesus nachfolgten bis an das Kreuz (Matth. 27, 56. Mark. 15, 40. 16, 1. u. s. z. Joh. 19, 25.). Mit Recht wird daher die frühe Pflege und Entwicklung seines tiefempfänglichen Geistes zur Hingabe an die altheilige, damals glühend erregte Messiaserwartung mit ihren sittlichen Forderungen, so weit die übrigen gewiss nicht gelehrte (Act. 4, 13.) Erziehung daran Theil hatte, der frommen Mutter zum Verdienste angerechnet. War letztere, wie anzunehmen ist, die Schwester der Mutter Jesu (s. z. 19, 25.), so begreift sich aus der nahen Verwandtschaft des Joh. mit Jesu um so leichter die innige Geistesgemeinschaft zwischen Beiden, obwohl die Geschichte von einer frühern nähern Verbindung beider Familien völlig schweigt, und jedenfalls die höhere, innerliche Sympathie der wesentliche Punkt war, von welchem aus sich jene Geistesgemeinschaft entfaltete. Der Auftritt des Täufers, an welchen sich Joh. an-

schloss, und dessen prophetisches Wesen und Wirken er am reinsten und völligsten darstellt, vermittelte seinen Eintritt in die Nachfolge Jesu, dessen erste Jünger er und Andreas (1, 35 ff.) wurden. Im Jüngerkreise bildete er mit Petrus und mit seinem Bruder, dem ältern Jakobus, welchen er selbst Jesu zuführte (s. z. 1, 42.), die engere Gemeinschaft der Vertrauteren des Herrn, er selbst aber \*) ward dessen Vertrautester, welchen Jesus vorzugsweise lieb hatte, ja noch am Kreuze zum kindlichen Pfleger der Maria erkor (19, 26.). Keinesfalls ist also das heftige, aufwallende Wesen, welches von ihm bezeugt wird (Mark. 3, 17. Luk. 9, 54.), verbunden sogar mit einem von der Mutter im Messianischen Interesse genährten hochstrebenden Zuge (Matth. 20, 20 ff. Mark. 10, 35 ff.), in einer Richtung und Art zu denken, welche nicht geeignet gewesen wäre, dem Geiste Jesu und seinen höheren Zwecken sich allmählich völlig zu unterwerfen und dienstbar zu sein. Nach der Himmelfahrt behielt er seinen, vielleicht nur durch kleinere Apostelreisen (wie nach Samarien Act. 8, 14.) unterbrochenen Aufenthalt in Jerusalem, wo ihm Paulus Gal. 2, 1 ff. als eine der drei Säulen der Christenheit traf. Wie lange er aber in Jerus. blieb, ist aus der schwankenden Ueberlieferung nicht nachzuweisen, ja es steht nicht einmal fest, ob er, als Paulus zum letzten Male daselbst war, diese Stadt bereits verlassen hatte; denn er wird zwar Act. 21, 18. nicht erwähnt, jedoch kommt er auch Act. 15., wo er nach Gal. 2, 1 ff. gleichwohl anwesend war, nicht vor, wie er denn auch Act. 21. zufällig (wie Gal. 1, 19.) auswärts gewesen sein könnte. Späterhin nahm er seinen Wohnsitz in Ephesus (Iren. Haer. 3, 3, 4. Euseb. 3, 1. 23. al.), vielleicht erst nach Jerusalem's Zerstörung, keinesfalls jedoch eher als Paulus in Ephesus gewirkt hatte (Rom. 15, 20. 2. Kor. 10, 16. Gal. 2, 7 f.), wenn auch nicht mit Gewissheit behauptet werden mag, dass er, als P. seinen Brief an die Epheser (dessen Aechtheit vorausgesetzt) verfasste, noch nicht daselbst gewesen sein könne; denn bei dem räthselhaften Schweigen dieses Briefs von persönlichen Beziehungen ist jener Schluss aus der Nichterwähnung des

---

\*) in seiner liebevollen Hingabe an die Person des Herrn, von welcher *Grot.* fein bemerkt: „Quod olim Alexandrum de amicis suis dixisse memorant, alium esse φιλαλέξανδρον, alium φιλοβασιλέα, putem ad duos Domini Jesu apostolos posse aptari, ut Petrum dicamus maxime φιλόχριστον, Johannem maxime φιλοιησοῦν, — quod et Dominus respiciens illi quidem ecclesiam praecipuo quodam modo, huic autem matrem commendavit.“



Joh. unsicher. Die ausgezeichnete amtliche Geltung, mit welcher er in Ephesus bekleidet war, die geistige Hoheit und Heiligkeit, in welcher er anerkannt wurde, kann nicht charakteristischer abgebildet werden, als dadurch, dass ihn *Polykr.* (b. Eus. 3, 31. 5, 24.) nicht allein unter die *μεγάλα στοιχεία* (die grossen Grundbestandtheile der Kirche) zählt, sondern auch *ἱερεὺς τὸ πέταλον* \*) *πεγορηκώς* nennt. Ueber seine ferneren Schicksale haben wir nur unsichere, zum Theil offenbar falsche Ueberlieferungen, zu welchen letzteren auch die auf Apoc. 1, 9. beruhende \*\*) von seiner Verbannung nach Patmos unter Domitian gehört (zuerst bei *Iren.* u. *Clem. Al.*), der man andere Abenteuer, namentlich, dass er in Rom schadlos den Giftrank getrunken (s. bes. d. *Acta Johannis* b. *Tischend.* *Act. apocr.* p. 266 ff.), und in siedendes Oel geworfen worden, aus welchem er aber „*nihil passus*“ (*Tertull.*), ja „*purior et vegetior*“ (*Hieron.*) hervorgegangen sei, voraufgehen liess. Unsicher ist auch die Sage, dass er mit Cerinth zusammengetroffen sei, und zwar im Bade, dessen Einsturz er vorhergesehen und noch zeitig vermieden habe (*Iren.* *Haer.* 3, 3, 28. Eus. 4, 14.); sie wird nur mittelbar auf Polykarp zurückgeführt, und verräth die Absicht antihäretischer Verherrlichung, so wenig auch mit Grund behauptet werden mag, dass sie nur auf den Apokalyptiker passe (*Baur* üb. d. kanon. Evang. p. 371.). Das verschieden angegebene, nach *Iren.*, *Euseb.* u. A. bis in die Tage Trajan's herabreichende etwa hundertjährige Alter, welches Joh. erreichte, leistete der 21, 23. berichteten Sage, dass er nicht sterben werde, Vorschub, wie hinwiederum diese Sage seinen endlich zu Ephesus erfolgten Tod für einen Schlummer, in welchem sein Athem noch die Erde seines Grabes bewege, auszugeben veranlasste (*Augustin.*). Charakteristisch wahr aber, wenn auch geschichtlich ungewiss und erst spät bezeugt (*Hieron.*), ist die Angabe, wie er in der Schwäche seines hohen Alters in den Versammlungen nur noch das

\*) das hohepriesterliche goldene Stirnblatt. S. *Ewald* *Alterth.* p. 341. *Knobel* z. Ex. 28, 36. Es ist bei *Polykr.* als bildliche Darstellung der hohen geistlichen Stellung in der Kirche zu nehmen, wie auch das Nämliche vom Herrnbruder Jakobus b. *Epiph.* *Haer.* 29, 4. ausgesagt wird. Nach *Ewald* *Gesch. Chr.* p. 177. wäre es Zeichen der Verwandtschaft mit dem Priesterstamme, welche allerdings bei Joh. stattgefunden haben kann, da seine Mutter als Schwester der Maria anzunehmen, diese aber mit der Priesterfrau Elisabeth verwandt ist (s. z. *Luk.* 1, 36.). Aber das *πέταλον* war das hohepriesterliche Abzeichen, daher die bildliche Deutung näher liegt.

\*\*) s. bes. *Düsterd.* z. *Apoc.* Einl. p. 89 ff.

*filioli, diligite alterutrum* verkündet habe. Denn die *Liebe* war der mächtige Grundzug seines Wesens, welches von der wahrsten, tiefsten und lebendigsten Geistes- und Lebensgemeinschaft mit Christo getragen war, — beschaulich, aber praktisch; ideal mit einer tiefsinnigen Mystik, aber fern von aller Dichtung und Schwärmerei; wie ein klarer Spiegel auch die feinsten Züge der ganzen gottmenschlichen Herrlichkeit Christi darstellend (1, 14. 1. Joh. 1, 1.); zart und demüthig, ohne Sentimentalität und mit apostolischer Energie; mit dem Ruhme des geistlichen Hohenpriesterthums im Mittelpunkte des Asiatischen Kirchenlebens als Repräsentant aller wahren christlichen Gnosis glänzend, und für seine Person der *παρθένιος* („virgo mente et corpore,“ *Augustin.*) in aller sittlichen Keuschheit; vom judenapostolischen Standpunkte, auf welchem er Gal. 2, 9. dem Heidenapostel gegenübersteht, zum reinsten antijudaistischen Universalismus emporgestiegen, wie er nur irgend bei Paulus zu finden ist, aber in lichter, ruhiger Erhabenheit über Streit und Kampf als der letzte der Apostel auch über Paulus weit hinausgehend, und das in Christo erschiene Leben und Licht aus der längsten, reinsten und reichsten Erfahrung auch am vollendetsten dolmetschend, und so das ganze Christenthum am entwickeltsten auf die Person Christi zurückführend, der Kirche zum Vermächtniss des Friedens, der Einigung und fortschreitenden Vollen dung für alle Zukunft, unter den Evangelisten der Prophet, obwohl nicht der Seher der Apokalypse. „Die Persönlichkeit des Joh. hat weit mächtigere Spuren in der Kirche zurückgelassen als die irgend eines andern Jüngers Christi. Paulus hatte mehr gearbeitet als sie alle, aber Johannes hat ihr sein Bild am allertiefsten eingeprägt,“ *Thiersch d. Kirche im apostol. Zeitalt.* p. 273.

## §. 2.

### *Aechtheit des Evangeliums.*

Ueber die *äusseren Zeugnisse* ist Folgendes zu merken:

1. Kap. 21. würde nur dann zum Zeugniss dienen, wenn dasselbe entweder ganz von anderer Hand herrührte, oder wenn der jedenfalls unächte Schluss auch mit auf V. 24. zu beziehen wäre. Aber s. z. Kap. 21.

2. Bei den apostolischen Vätern findet sich weder eine ausdrückliche Anführung noch die sichere Spur einer

Benutzung des Evangeliums. Denn die Stellen *Barnab.* 5. 6. 12. (vgl. Joh. 3, 14.) *Herm. Past. Simil.* 9, 12. (vgl. Joh. 10, 7. 9. 14, 6.) *Ignat. ad Philad.* 7. (vgl. Joh. 3, 8.) 9. (vgl. Joh. 10, 9.) *ad Trall.* 8. (vgl. Joh. 6, 51.) *ad Magnes.* 7. (vgl. Joh. 12, 49. 10, 30. 14, 11.) *Rom.* 7. (Joh. 6, 32 ff.) begreifen sich aus der Ueberlieferung und dem gemeinsamen Typus der Anschauung und Lehre der christlichen Urzeit so hinreichend, dass eine bestimmte schriftliche Quelle anzunehmen nur unsicher ist. Von diesem Urtheile kann auch *Ignat. Rom.* 7. u. *Trall.* 8. hinsichtlich der Anschauung vom Fleische und Blute Christi (Joh. 6.) keine sichere Ausnahme begründen, da die mystische Vorstellung von der *σάρξ* Christi nicht nothwendig grade den *Ursprung* ihrer Verbreitung in unserm Evang. haben muss, wenngleich sie sich bei den Synoptikern nicht findet (gegen *Rothe* Anfänge der christl. K. p. 715 ff. *Huther* in *Hilgen's Zeitschr.* 1841. 4. p. 1 ff. *Ebrard* d. Evang. Joh. p. 102. *Kritik d. evangel. Gesch.* ed. 2. p. 840 ff. *Ewald* Jahrb. V. p. 188. u. M.). Eben so wenig lässt sich aus dem Zeugnisse, welches vom *Iren. ad Florin.* (bei *Euseb.* 5, 20.) dem *Polykarp* gegeben wird, er habe, was er von Christo geredet, alles *σύμφωνα ταῖς γραφαῖς* geredet, bei der Allgemeinheit dieses Ausdrucks, der überdiess nur *des Irenaeus* Urtheil enthält, auf die Benutzung uns. Evangel. von Seiten des *Polykarp* ein Schluss machen. Wenn ferner *Iren. Haer.* 5, 36, 1 f. eine Auslegung anführt, welche die „presbyteri apostolorum discipuli“ von dem Spruche Joh. 14, 2. (in meines Vaters Hause u. s. w.) gegeben: so muss zweifelhaft bleiben, ob diese Presbyteri den Spruch aus unserem Evang., oder aus der apostolischen Ueberlieferung gekannt haben, da *Iren.* die Meinung derselben nur mit den allgemeinen Worten: καὶ διὰ τοῦτο εἰρηκέναι τὸν κύριον anführt.

3. Von mittelbarer, aber entscheidender Wichtigkeit hingegen, vorausgesetzt nämlich, was als zweifellos anzunehmen ist (s. *Lücke* Br. Joh. p. 152 ff. *Grimm* in d. Stud. u. Krit. 1849. p. 269 ff. *Huther* z. 1. Joh. 17 ff. *Düsterdiek* p. LVII ff.), dass das Evang. Joh. und der erste Brief Joh. Einen Verf. haben \*), ist, dass *Papias* (b. *Eus.* 3, 39.: *λέ-*

\*) dass also nicht die Apokalypse (gegen *Hilgenf.* in d. theol. Jahrb. 1855. p. 471 ff. u. in d. Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1859. p. 426 ff.), sondern das Evangelium die geschichtliche Voraussetzung der Johann. Briefe bildet. Nach *Hilgenf.* sollen die Briefe den Uebergang von der altjohanneischen Prophetie zur Gnosis des vierten



χορηγῆται δ' ὁ αὐτὸς μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς προτέρας Ἰωάννου ἐπιστολῆς) den ersten Brief Joh. benutzt hat. Dass im Fragmente des Papias unser *Evangel.* nicht erwähnt wird, sollte man nicht noch fortwährend (*Baur, Zeller, Hilgenf.*) als Beweis betrachten, dass es Papias nicht gekannt habe. S. unten nach Nr. 8. Auch ist auf *Polykarp* ad Phil. 5. (πᾶς γὰρ ὅς ἐν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, ἀντίχριστός ἐστι), als auf eine Anführung von 1. Joh. 4, 3., entscheidendes Gewicht zu legen. Zwar könnte man sagen: „Was können solche allgemeinen Sentenzen, die auch anonym circuliren konnten, beweisen?“ (*Baur* üb. d. kanon. Evangel. p. 350.), — aber jener charakteristische Typus von diesem Grundsymbol des ganzen Christenthums, welcher in jener Form grade dem 1. Br. Joh. eigenthümlich ist, weist bei Keinem natürlicher, als eben bei Polykarp, der des Johannes langjähriger Schüler war, auf Letztern zurück.

4. *Justinus Martyr* \*) hat in seinen Citaten der ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων („ἃ καλεῖται εὐαγγέλια,“ *Apol.* I. 66.), welche auch zum kirchlichen Vorlesen dienten (*Apol.* I. 67.), zwar nicht ausschliesslich unsere kanonischen Evangelien (ältere Ansicht, im Wesentlichen auch *Bindemann* in d. Stud. u. Krit. 1842. p. 355 ff. und *Semisch* d. apost. Denkw. Justin's 1848., auch *Luthardt*), aber auch nicht blos ein unkanonisches Evang. (*Schwegler*), oder vornehmlich ein solches (*Credn., Volkmar, Hilgenf.*), sondern sowohl unsere kanonischen Evangelien, als auch darneben zahlreiche verloren gegangene evangelische Schriften, welche er — richtig oder unrichtig — für apostolisch oder von Schülern der Apostel herrührend gehalten haben muss (c. Tryph. 103.: ἐν γὰρ τοῖς ἀπομνημονεύμασιν, ἃ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι), benutzt. Die Anführungen, auch so weit sie sich auf unsere Evangelien im Kanon beziehen lassen, sind meist frei, so dass oft das Woher? zweifelhaft bleibt. S. *Credner* Beitr. I. p. 151 ff. *de Wette* Einl. §. 66. a. *Frank* in d. Würtemb. Stud. XVIII. p. 61 ff. *Hilgenf.* krit. Unters. üb. die Ev. Justin's u. s. w. 1850.

---

Evangelisten vermitteln. Dem hat mit Recht auch *Baur* (in d. theol. Jahrb. 1857. p. 315 ff.) widersprochen.

\*) Den Verlauf der Verhandlungen über Justin's Citate u. die Literatur darüber s. b. *Volkmar* üb. Justin d. M. u. s. Verh. z. uns. Evangelien, 1853. S. ausserdem bes. *Luthardt* Justin d. M. u. d. Joh. Evang. in d. Erlanger Zeitschr. f. Protest. u. K. 1856. XXXI. H. 4–6. XXXII. H. 1. u. 2. *Ewald* Jahrb. VI. p. 59 ff.

*Volkmar* in d. angef. Schr. Aus Matth. u. Luk. stimmen nur fünf wörtlich genau. Auch aus dem Evang. Joh. hat er entlehnt \*). Zwar hat man an zu vielen Stellen Justin's Beziehungen auf dieses Ev. oder Anführungen daraus gefunden (s. hiergegen *Zeller* in d. theol. Jahrb. 1845. p. 600 ff.); aber als gewiss anzunehmen ist, dass, wie überhaupt die ganze Denk- und Ausdrucksweise Justin's die Johanneischen Schriften zur Voraussetzung hat (vgl. *Ewald* Jahrb. V. p. 186 f.), so insonders die sehr zahlreichen Stellen, welche der Johann. Logoslehre \*\*) entsprechen, das Evangel. Joh. beim Verf. und Leser voraussetzen, weil Justin das Bewusstsein *apostolischer* \*\*\*) Begründung seiner Lehren, wie namentlich auch der Logoslehre hatte, und

\*) Am meisten ist Matth. und Lukas von ihm benutzt. Dass er aus Joh. verhältnissmässig sehr *wenig* entnahm, scheint mit seinem Schweigen über Paulus, wobei er doch reich an Paulinischen Ideen ist, gleichen Grund zu haben, und ist vielleicht aus vorsichtiger Rücksichtnahme auf den Gegensatz der Judenchristen gegen den Paulinischen (und Johanneischen) Antijudaismus zu erklären. Bei der Denkbarkeit dieses Verhältnisses ist der Schluss zu rasch, dass das Evang. noch nicht das hohe Ansehn gewonnen gehabt, welches ihm nicht hätte entgehen können, *wenn es in der That ein Werk des Ap. wäre* (*Weisse* d. Evangelienfr. p. 129.), oder gar: „hätte Justin das vierte Evang. gekannt, dann hätte er es nicht bloß wiederholt und auf's Freudigste, sondern sogar vorzugsweise gebraucht; die Benutzung nur Einer Stelle davon seitens Justin's annehmen, heisst diese überhaupt aufgeben,“ *Volkmar* p. 50 f. *Zeller* p. 650. Auch die Clementinischen Homilien (s. hernach unter Nr. 5.) bieten die analoge Erscheinung dar, dass sie unser Evang. zwar gekannt und benutzt, aber doch sehr wenig daraus entlehnt haben. Die synoptische Evangelienliteratur war die ältere, verbreitete; sie hatte sich in den verschiedensten christlichen Kreisen bereits eingelebt (vgl. Luk. 1, 1.), als das so stark abweichende und eigenthümliche Johann. Evang. hinzutrat: wie begreiflich, dass letzteres unter Judenchristen nur sehr allmählich die allgemeine Anerkennung und Gleichstellung mit den Synoptikern fand, obgleich es das Werk eines Apostels war, — begreiflich daher auch, dass ein Mann wie Justin Bedenken tragen konnte, dasselbe bereits in der Maasse zur Anführung zu benutzen, wie er es mit den Synoptikern und sonstigen dem synoptischen Erzählungskreise angehörigen Schriften that. Die Annahme, dass es ihm *an Anlass* zu mehrerer und ausdrücklicher Berücksichtigung des Joh. *gefehlt* habe (*Luthardt* a. a. O. XXXI. p. 398.), ist sehr unsicher. Er hätte oft genug, wo er andere Citate hat, eben so gut aus Joh. citiren können.

\*\*) *S. Duncker* d. Logoslehre Justins d. M. Götting. 1848. u. *Luthardt* a. a. O. XXXII. p. 69 ff. 75 ff.

\*\*) Daher auch sein häufiges Bezugnehmen auf die ἀπομνημον. τῶν ἀποστόλων. Ein einziges Mal zufällig dazu veranlasst, weil er gerade von Petrus redet, bezieht er sich bestimmt auf die ἀπομνημονεύματα τοῦ Πέτρου, nämlich c. Tryph. 106.: μετωνομαζέσθαι

weil überhaupt die alte Kirche ihre Logoslehre stets auf Johannes als Quelle ausdrücklich oder selbstverständlich zurückführt, bei Justin aber die Logos-Idee grade der Kernpunkt seiner Theologie war. Daher ist es nicht historisch, grade bei Justin nur auf die Bekanntschaft mit Philo und auf die Logos-Speculationen und gnostischen Ideen der Zeit überhaupt hinzuweisen (gegen *Zeller*, *Baur*, *Hilgenf.* u. M.), oder sich möglicher Weise mit der Annahme der Paulinischen Lehre als der Prämisse von Justin's Logoslehre zu befriedigen (*Grimm* in d. Stud. u. Krit. 1851. p. 687 ff.). Als gewiss erscheint ferner, dass *Apol. I. 61.*: καὶ γὰρ Χριστὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῇτε, οὐ μὴ εἰσελθῇτε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μητέρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἀπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι, φανερόν πᾶσιν ἐστὶ aus *Joh. 3, 3—5.* geflossen ist. *S. bes. Semisch* p. 189 ff. *Luthardt* l. I. XXXII. p. 93 ff. Zwar hat man diess Citat als aus dem Hebräer-Evangel., einem Petrus-Evangel. oder sonst einer unkanonischen Evangelienschrift entnommen (*Credn. Beitr. I. p. 210 ff. 252 f.*, *Schwegler* nachapost. Zeitalt. I. p. 218 ff., *Zeller* l. I. p. 613 ff. 1847. p. 150 ff. 1855. p. 138 ff. *Baur* p. 352., *Hilgenf. Lehrbegr. p. 150 f. krit. Unters. p. 358.*, die Evangelien p. 346., *Volkmar* üb. Justin. u. s. Verh. zu uns. Evv. p. 12 ff.), oder auch als ursprünglichere Form der bloß mündlichen evangel. Verkündigung (s. *Baur*, gegen *Luthardt*, in d. theol. Jahrb. 1857. p. 232.) betrachtet. Aber bei der freien Anführungsweise Justin's, auf deren Rechnung auch das ἀναγενν. statt γενν. ἄνωθεν nach der uralten gangbaren Fassung von ἄνωθεν *denuo* zu setzen ist, um so willkürlicher, als auch bei Justin die Unmöglichkeit einer zweiten leiblichen Geburt hervorgehoben wird, in der zweiten Hälfte des Citats aber (οὐ μὴ εἰσελθ. εἰς τ. βασιλ. τῶν οὐρ.) sehr leicht eine Erinnerung von *Matth. 18,*

---

αὐτὸν Πέτρον ἓνα τῶν ἀποστόλων καὶ γεγράφαι ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν αὐτοῦ etc. Hier hat *Credner Beitr. I. p. 132.* αὐτοῦ einzig richtig auf Πέτρον bezogen (*Lücke* vermuthet: αὐτοῦ sei unächt, oder es sei τῶν ἀποστόλων einzuschalten, so dass αὐτοῦ auf Jesum gehe), aber das *apokryphische* Evangelium Petri um so grundloser verstanden, da der Inhalt von *Mark. 3, 17.* angeführt wird. Justin versteht unter ἀπομνημ. τοῦ Πέτρου das *Evangel. des Markus*. So auch *Luthardt* a. a. O. XXXI. p. 316 ff. Vrgl. *Tertull. c. Marc. 4, 5.*: „Marcus quod edidit evangelium, Petri adfirmatur, cujus interpretes Marcus.“ Hiernach, verglichen mit dem, was schon *Papias* von Markus sagt, konnte sich auch bereits Justin so ausdrücken, wie er gethan. *S. über den Streit* üb. d. St. *Hilgenf. krit. Unters. p. 23 ff. u. Luthardt* l. I.

3. eintreten konnte, wie denn auch mehrere Väter in Joh. I. I. βασιλείαν τῶν οὐρανῶν lesen, Pseudo-Clemens aber (Homil. 11, 26.), welcher die zweite Hälfte eben so anführt und in der ersten nach ἀναγενν. hinzusetzt ὕδατι ζῶντι εἰς ὄνομα πατρὸς, υἱοῦ, ἁγίου πνεύματος, eine freie Verbindung von Matth. 28, 19. u. 18, 3. darbietet \*). Andere Stellen Justin's, in denen man Anklänge oder Entlehnungen aus Joh. gefunden (s. bes. *Bindemann*, *Semisch* u. *Luthardt*), können eben so füglich aus der apostolischen Ueberlieferung und der christlichen Anschauung überhaupt hergeleitet werden, was selbst von den Stellen c. Tryph. 88. (Joh. 1, 20 ff.) de res. 9. (Joh. 5, 27.) Apol. I. 6. (Joh. 4, 24.) c. Tryph. 123. gilt. Gleichwohl ist es am natürlichsten, wenn einmal die Bekanntschaft und Benutzung uns. Evangel. bei Justin angenommen werden muss, auch andere Aussprüche, welche wirkliche Johanneische Anklänge enthalten, auf Johannes zurückzuführen, und nicht blos bei Apol. I. 61. stehen zu bleiben (gegen *Frank* in d. Würtemb. Stud. 18, 1. p. 61 f. über Justin's ἀπομν. p. 71 f.), — dahingegen die eigenthümliche Gleichheit des Citats Zach. 12, 10. bei Joh. 19, 37. u. Apol. I. 52. zweifelhaft lässt, ob sie auf das Johann. Evangel. zurückzuführen sei (*Semisch*, *Luthardt*), oder aber aus einer schon damals vorgelegenen Variante der LXX. herrühre (*Grimm* I. I. p. 692 f.). Auch der zwar nicht von Justin herrührende, jedenfalls aber wenigstens gleichzeitige und wahrscheinlich noch ältere *Brief an Diognet.* setzt in mehreren Aussprüchen, besonders in solchen, welche die Logos-Lehre wiedergeben (s. b. *Zeller* I. I. p. 618. u. *Credner* Gesch. d. neut. Kanon p. 58 ff.), das Evang. Joh. voraus.

5. Zu den weiteren Zeugnissen aus dem zweiten Jahrh. innerhalb der Kirche gehört zwar nicht die *Clavis* des *Melito von Sardes* (in *Pitra* Spicileg. Solesmense, Paris 1852.), da diese vermeintliche κλείς, in welcher Joh. 15, 5. 6, 54. 12, 24. als „in evangelio“ enthalten aufgeführt werden, eine viel spätere Compilation ist (s. *Steitz* in d. Stud.

---

\*) Ohne hinreichenden Grund ist es daher, dass *Ritschl* in d. theol. Jahrb. 1851. p. 504. das Citat zwar aus dem Evang. Joh. herrührend, dem Justin aber und dem Verf. der Homilien durch die mündliche Ueberlieferung zukommen lässt, wie auch dass *Ewald* Jahrb. VI. p. 63. die ἀπομνημονεύματα als ein *Sammelwerk* aus den verschiedenen vielen Evangelien mit Einschluss des Joh. betrachtet, welches sowohl dem Justin als dem Verf. der Homilien vorgelegen habe. Das Citat c. Tryph. 106. (s. d. vorig. Anm.) ist der Ansicht von einem *Sammelwerke* nicht günstig.



u. Krit. 1857. p. 584 ff.), wohl aber *der Brief der Gemeinden zu Vienne und Lyon* b. Eus. 5, 1., in welchem Joh. 16, 2. als Ausspruch des Herrn angeführt und der Geist als Paraklet bezeichnet wird; ferner *Tatian*, der Schüler Justin's, ad Graec. 13., wo Joh. 1, 5. als τὸ εἰρημένον angezogen ist, Kap. 19., wo die Bekanntschaft des Johanneischen Prologs durchblickt (vgl. Kap. 5.), und Kap. 4. πνεῦμα ὁ θεός vgl. mit Joh. 4, 24.; desgleichen das *Diatessaron des Tatian* \*); ferner *Athenagoras* Leg. pro Christ. 10., wo die Bekanntschaft mit dem Johann. Prolog u. 17, 21—23. zu Grunde liegt; ferner *Apollinaris*, Bischof von Hierapolis, in einem Fragment in der Passahchronik p. 14. ed. *Dindorf* (ὁ τὴν ἁγίαν πλευρὰν ἐκκεντηθεὶς ὁ ἐκχέας ἐκ

---

\*) Nach Theodoret. (Haeret. fab. 1, 20.), welcher es nach seinem Berichte genau gekannt haben muss, und dasselbe als gefährlich aus seinem Sprengel entfernte, ist es nichts Anderes als eine *auszugsweise kurze Zusammenfassung unserer vier Evangelien* gewesen, wobei die Genealogieen und Alles, was auf die Abstammung Christi aus dem Samen David's Bezug hat, weggelassen war. Dieser Bericht muss (s. auch *Semisch* Tatiani Diatess. Vratisl. 1856.) gegen neuere abweichende Ansichten durchschlagen; er stimmt auch mit Eus. 4, 29., welcher jedoch die nähere Beschaffenheit, wie Tatian die Vier zusammengefasst, nicht selbst kannte. Die Angabe des *Epiphani*. Haer. 46, 1.: Manche nannten es καὶ Ἑβραίου, ist aber nur eine historische Angabe, welche zur Sache selbst nichts austrägt. Nach dem Jakobitischen Bischof des 13. Jahrh. *Dionys. Bar-Salibi* (in *Assem. Bibl. orient.* I. p. 57 f. II. p. 159.) fing das Diatessaron Tatian's, der also auf das Joh. Evang. das Hauptgewicht legte, mit den Worten an: *im Anfang war das Wort*; auch berichtet er, Ephräm Syr. habe über das Diatess. einen Kommentar geschrieben. *Credner* (Beitr. I. p. 446 ff. Gesch. d. neut. Kanon p. 19 ff.) bestreitet diese Nachrichten durch den Nachweis, dass die Syrer den Tatian und den Ammonius und ihre Schriften mit einander verwechselt hätten. Allein gerade Bar-Salibi hält sie genau auseinander; ferner konnte der rechtgläubige Ephräm Tatians Diatess. um so füglicher kommentiren, wenn es eine Zusammenstellung der *kanonischen Evangelien* war; ferner stimmt die Angabe, es habe mit Joh. 1, 1. angefangen, ganz mit dem Berichte des Theodoret. von der Weglassung der Genealogieen und der Abstammung aus dem Samen David's, wogegen das Werk des Ammonius *nicht* mit Joh. 1, 1. angefangen haben kann, da in demselben nach Euseb. (s. *Wetst.* Proleg. p. 68.) das Evangel. des *Matthäus* die Grundlage war, welchem Ammonius die parallelen Perikopen der übrigen Evangelisten synoptisch zur Seite stellte. Obiges Zeugniß des Bar-Salibi hätte nicht von *Lücke*, *de Wette* u. M. auf *Credner's* Bestreitung hin aufgegeben werden sollen. Was *Credn.* in s. Gesch. d. neut. Kanon p. 20. aus *Ebed-Jesu* (in *Maji* Script. vet. nova collect. X.) anführt, beruht eben nur auf der Verwechselung des Tatian und Ammonius bei den Syrern, welche Verwechselung jedoch dem *Dionys. Bar-Salibi* nicht beizumessen ist.

τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ τὰ δύο πάλιν καθάρσια ὕδωρ κ. αἷμα λόγον κ. πνεῦμα, vrgl. Joh. 19, 34.), wobei freilich *Baur* auf eine ältere Tradition als uns. Ev. zurückflüchtet, desgleichen in einem andern Fragmente daselbst (ὅθεν ἀσυμφώνως τε νόμῳ ἢ νόησις αὐτῶν καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια), wo jedenfalls, wenn man richtig erklärt \*), unter τὰ εὐαγγέλια das Johanneische Evangel. mit gemeint ist; ferner *Polykrates* von Ephesus b. Euseb. 5, 24., wo er den Ap. Joh. mit Beziehung auf Joh. 13, 23 f. 21, 20. ὁ ἐπὶ τὸ στήθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών bezeichnet. Die *Clementinischen Homilien* (ed. Dressel, Gotting. 1853.) enthalten 19, 22. eine unleugbare Anführung von Joh. 9, 2. 3. \*\*), wie denn auch in 3, 52. ein Citat von Joh. 10, 9.

\*) Die richtige Erklärung ist nämlich die gewöhnliche, auch von *Wieseler*, *Ebrard*, *Weitzel*, *Schneider*, *Luthardt* u. M. angenommene: und in Zwiespalt zu sein scheinen (nämlich untereinander) nach ihnen (ihrer Behauptung zufolge, dass Jesus nach Matth. am 15. Nisan gestorben sei) die Evangelien. Dieser Widerlegungsgrund beruht auf der (obwohl an sich irrigen) Voraussetzung, dass eine Disharmonie der Evangelien in Angabe des Todestages Jesu nicht statt finden könne. Eine solche Disharmonie würde aber statt finden, wenn es seine Richtigkeit hätte, dass Jesus nach Matthäus am 15. Nisan gestorben sei. Matth. hat nun freilich diese Angabe wirklich, aber Apollinaris gab diess nicht zu, sondern nahm an, dass auch die Synoptiker, wie Johannes den 14. Nisan als Todestag des Herrn berichten, mithin hierbei Uebereinstimmung der Evangelien sei, wie denn überhaupt die wirkliche Nichtübereinstimmung der Evangelien in diesem Punkte noch nicht zum Bewusstsein gekommen war. Vergl. Clem. Al. im Chron. Pasch.: ταύτῃ τῶν ἡμερῶν τῇ ἀκριβεῖα — — καὶ τὰ εὐαγγέλια συμφῶν. Nach *Schwegler* (Montanism. p. 194 f.), *Baur*, *Zeller* u. *Hilgenfeld* soll der Sinn sein: „ihrer Ansicht nach sind die Evangelien mit dem Gesetze in Streit.“ Diess ist irrig, weil mit στασιάζειν, nachdem die Unvereinbarkeit mit dem Gesetze hervorgehoben ist, ein neues Moment eintritt, welches sich auf die nothwendige Harmonie der Evangelien bezieht. Dazu bedurfte es bei στασιάζειν eines Zusatzes wie etwa ἐν ἑαυτοῖς oder dergl. keinesweges, da τὰ εὐαγγέλια eine collective Gesammtheit bilden. Vrgl. Xen. Cyrop. 8, 8, 2.: ἐπεὶ μέντοι Κῦρος ἐτελεύτησεν, εὐδὺς μὲν αὐτοῦ οἱ παῖδες ἐστασίαζον.

\*\*) S. *Uhlhorn* in d. Gött. gel. Anz. 1853. p. 1810. *Volkmar*: ein neu entdeckt. Zeugn. über das Joh. Ev., in d. theol. Jahrb. 1854. p. 446 ff. Ungeachtet dieses hellen Zeugnisses aber setzt *Volkmar* die Entstehung des Evang. Joh. u. der Homilien so gleichzeitig (etwa 160 n. Ch.), dass Ersteres gleich nach seiner Entstehung vom Verf. der Homilien benutzt sei. Diese Benutzung setzt ja offenbar die Verbreitung und das verlangte apost. Ansehn des Evang. voraus. Vrgl. *Luthardt* a. a. O. XXXI. p. 368 ff. Diess auch gegen *Baur* in d. theol. Jahrb. 1857. p. 240., welcher sonderbar genug jenes Zeugniss als eine „zufällige und äusserliche“ Benutzung des Evang. zu schwächen meint.

27. zu befinden (s. gegen Zeller u. Hilgenf. besonders Uhlhorn d. Homil. u. Recognit. des Clem. p. 123.), und nach diesen sicheren Anführungen nun kein Grund mehr vorhanden ist, auch in 11, 26. (vgl. vorher unter 4.) keine Bezugnahme auf Joh. 3, 3. anzuerkennen. Dagegen ist auf die Citate in den *Recognitionen*, da diese (gegen Hilgenf.) etwas später, jedoch wohl noch in's zweite Jahrh. zu setzende Schrift nur noch in der jedenfalls freien Lateinischen Bearbeitung des Rufinus existirt, ein erhebliches Gewicht nicht zu legen (Recogn. 6, 9. vgl. Joh. 3, 3–5., Recogn. 2, 48. vgl. Joh. 5, 23., Recogn. 5, 12. vgl. Joh. 8, 34.). Der erste Vater, welcher uns. Evang. namentlich anführt, ist Theophylus ad Autol. 2, 31.: Ὅθεν διδάσκουσι ἡμᾶς αἱ ἅγιοι γραφαὶ καὶ πάντες οἱ πνευματοφόροι, ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει· ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος etc. Wichtig ist besonders auch das Zeugniß des Irenaeus Haer. 3, 1. (ἔπειτα Ἰωάννης ὁ μαθητὴς τοῦ κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὰ σιγῆτος αὐτοῦ ἀναπεσὼν, καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον, ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατροίβων), vgl. 3, 11, 1. 7. 8. 9. u. die Stelle bei Euseb. 5, 8., — theils weil er in seiner Jugend noch den Polykarpus zum Lehrer gehabt, theils weil er ein Gegner des Gnosticismus war, welcher doch grade in uns. Evangel. leicht Nahrung finden konnte und wirklich fand. Um so natürlicher ist die Voraussetzung, dass das von ihm so entschieden anerkannte und so oft angeführte Evangel. die Mittheilungen des Polykarpus für sich hatte, sei es unmittelbar, dass nämlich dieser ihn mit dem Evang. Joh. bekannt gemacht hat, oder wenigstens mittelbar, dass er in dem Evang. bestätigt fand, was ihm von Polyk. über die Reden und Thaten Jesu aus dem Munde des Ap. zugekommen und in lebendiger Erinnerung bei ihm geblieben war (Epist. ad Florian. bei Eus. 5, 20.) — Endlich gehören hieher noch, wenn sie, wie anzunehmen ist, nicht später als das zweite Jahrh. sind, der *Canon Muratori*\*), so wie der Canon der Syrischen Kirche in der *Peschito*.

6. Von den Häretikern des zweiten Jahrh. ausser dem schon angeführten Tatian ist zum Zeugnisse für uns. Evangel. Marcion anzuführen, welcher nach Tert. c. Marc. 4, 5, den Matth. und Johann. und nach Tert. de carne Christi 3. den Johannes verworfen hat, was ihre kanonische Existenz

---

\*) Irrig hat Credn. in d. theol. Jahrb. 1857. p. 297 ff. u. Gesch. d. neut. Kanon p. 158 f. behauptet, der Canon Murat. unterscheide den Johannes des Evangel. als blosser *discipulus* Christi von dem Apostel. S. dagegen Ewald Jahrb. IX. p. 96.

und dass sie dem Marcion bekannt waren, voraussetzt, obwohl noch *Hilgenf.* u. *Volkmar* nach *Schwegl.* u. *Zeller* das Gegentheil annehmen. Er verwarf aber die betreffenden Evangelien nicht aus kritischen Gründen, sondern als einseitiger Pauliner, welcher als solcher eben nur das Evangel. des Lukas annahm und für seinen Zweck, das reine Evangel. Christi herzustellen, umgestaltete, und zwar so, dass er nun „*evangelio scilicet suo nullum adscribit auctorem*“, *Tert. c. Marc. 4, 2.* Die Glaubwürdigkeit des Tertull. in den obigen Stellen in Abrede zu nehmen (*Zeller, Baur*), ist ungegründet, da er *c. Marc. 4, 3.* speciell angiebt wie Marcion zur Verwerfung der anderen kanonischen Evangelien gekommen sei; er habe nämlich auf Grund des Briefes an d. Gal. (Kap. 2.) sich bemüht, die Stellung derjenigen Evangelien zu zerstören, „*quae propria et sub apostolorum nomine eduntur vel etiam apostolicorum, ut scilicet fidem, quam illis adimit, suo conferat.*“ Folgerichtig musste hiernach Marcion auf die gnostische Ausbeute, welche ihm Joh. hätte geben können, verzichten. Dass aber hier Tertull. unter den „*eigenthümlich und namentlich apostolischen Evangelien*“ die des *Matth.* und *Joh.* meine (gegen *Zeller*, welcher überh. die judenchristlichen Evangel. versteht), erhellt aus *c. Marc. 4, 2.*: „*Nobis fidem ex apostolis Johannes et Matthaeus insinuant, et apostolicis Lucas et Marcus.*“ Ferner: die *Valentinianer* benutzten uns. Evangel. vielfach zu Belegen ihrer gnostischen Gespinnste (*Iren. Haer. 3, 11, 7.*), ja *Heracleon* schrieb einen Kommentar darüber (s. die Fragmente b. *Grabe Spicil. Patr. II. p. 85 ff.*) und *Ptolemaeus* (b. *Epiph. Haer. 33, 3 ff.*) citirt Joh. 1, 3., hat auch nach *Iren. 1, 8, 5.* den Johann. Prolog ausdrücklich als vom Apostel herrührend bezeichnet, wie auch *Theodotus* (nach den Auszügen aus seinen Schriften hinter *Clem. Al. Werken*) das Evangel. Joh. öfter anführt. Ob *Valentin selbst* dasselbe gebraucht habe, auch darüber fehlt seit Bekanntmachung der s. g. *Philosophumena Orig. (Hippolyt.)* ausser anderen minder evidenten Belegen ein ganz bestimmtes Zeugniß nicht, da in den *Philos. 7, 35* unter den von Valentin gebrauchten Beweisstellen Joh. 10, 8. angeführt wird, wobei die Ausflucht, der Verf. trage gern die Lehren der Schüler auf den Meister über (*Zeller, Hilgenf.*) nichts bedeuten kann (s. dagegen *Jacobi* in d. *Deutsch. Zeitschr. 1851. Nr. 28 f. 1853 Nr. 24 f. Ewald Jahrb. V. p. 200 f.*). Sagt also Tertull. *praescr. haer. 38.*: „*Valentinus integro instrumento uti videtur*“, so kann man dieses *videtur* rückichtlich des Evang. Joh. durch die *Philosophumena* nur



bestätigt finden \*). S. ausserdem *Bleek* Beitr. I. p. 214 ff. *Schneider* p. 27 ff. *Luthardt* l. l. p. 100 ff. — Dass aber auch schon *Basilides* das Evangel. gebraucht und namentlich Joh. 1, 9, 2, 4. als Belegstellen benutzt hat, ergibt sich ebenfalls aus den *Philos. Or.* 7, 22, 27., womit manche Irrthümer des Hippol. in anderen Dingen ganz ausser Verbindung stehen. — Der *Montanismus* wurzelt zwar seinem Ursprunge nach nicht im Evang. Joh., sondern im Glauben an die Parusie; er hatte aber in seinem ganzen Verhältniss zur Kirche und deren Lehre (s. bes. *Ritschl* altkathol. K. p. 477 ff.), welche er anerkannte, keinen Anlass zur Verwerfung uns. Evangeliums, wie man solche irrig bei *Iren.* 3, 11, 9. bezeugt gefunden hat \*\*). Die Verwer-

\*) Wenn *Zeller* u. *Baur* dagegen betonen, dass *Iren.* 1, 3. Kap. 8, 1 ff. unter den Belegstellen der Valentinianer für ihre Aeonen-Lehre keine Johanneischen vorkommen und daraus schliessen, dass das Valentinische System, welches *Iren.* daselbst darstelle, unser Evang. noch nicht zur Voraussetzung habe, so steht entgegen, dass *Iren.* gleich 1, 8, 5. Johanneische Anführungen aus *Ptolemaeus* beibringt, und 3, 11, 7. den vollständigsten Gebrauch unsers Evang. („plenissime utentes“) Seitens der Valentinianer bezeugt. So kann auch der Umstand, dass *Iren.* 1, 20, 2 unter den Belegstellen der Marcosier keine Johanneischen anführt, nicht zur Bestätigung dienen, dass „das Valentinianische System zum vierten Evangel. ursprünglich in keiner Beziehung stehe“, *Zeller* 1845. p. 635. Gewiss war die ganze Theosophie des Valentin mit auf Johanneischem Grund und Boden erwachsen. „Valentinus — — non ad materiam scripturas [wie Marcion], sed materiam ad scripturas excogitavit, et tamen plus abstulit et plus adjecit, auferens, proprietates singulorum quoque verborum et adjiciens dispositiones non comparentium rerum“, *Tertull.* de praescr. haer. 38. Die Valentinianische Gnosis mit ihren Aeonen Syzygien u. s. w. verhält sich zum Prolog des Joh. wie das künstlich Gemachte und Ausgesponnene zum Einfachen und Schöpferischen. — Die Zeugnisse der *Philosoph. Orig.* über die Benutzung des Evang. Joh. von Seiten des Valentin und Basilid. haben sehr erfolglos zu entkräften gesucht: *Zeller* in d. theol. Jahrb. 1853. p. 144 ff. *Volkmar*, daselbst. 1854. p. 125 f. *Baur* das. p. 269 f.

\*\*) Diess gegen *Bretschn.* Probab. p. 210 ff. Die Stelle des *Iren.* lautet: „Alii vero, ut donum Spiritus frustrentur, quod in novissimis temporibus secundum placitum patris effusum est in humanum genus illam speciem non admittunt, quae est secundum Johannis evangelium, in qua Paracletum se missurum Dominus promisit; sed simul et evangelium et propheticum repellunt Spiritum, infelices vere, qui pseudoprophetae quidem esse volunt, prophetiae vero gratiam ab ecclesia repellunt.“ Hier ist von Gegnern des Montanismus die Rede, welche im polemischen Interesse die charakteristisch Johanneische Form der Geistesverheissung, sofern sie Verheissung des *Paraklet* ist, verworfen haben, womit sie aber, meint *Iren.*, zugleich sowohl das (Johann.) Evangel. als auch den prophetischen Geist (weil ja dieser eben als *Paraklet* gegeben werden soll) ver-

fung des Evang. fand von Seiten der *Aloger* statt, also von Seiten der Gegner des Montanismus (Epiph. Haer. 51, 3f.), und zwar, wenngleich unter Herbeiziehung harmonistischer Gründe, in *dogmatischem*, und zwar antimontanistischem Interesse, womit sie aber grade für die damalige Anerkennung des Evangel. als apostolischer Schrift in der Kirche und bei den Montanisten mittelbar Zeugniß geben. Sie schrieben es dem Cerinth zu, — ein Beweis, für wie alt sie trotz ihrer Verwerfung es hielten. Vrgl. *Bleek* p. 211.

7. Hat man als Zeugen des zweiten Jahrhunderts, welcher *ausserhalb* der Kirche steht, den *Celsus* angeführt, so ist doch aus dessen Fragmenten bei Orig. nur so viel zu entnehmen, dass er die evangelische Ueberlieferung u. evangelische Schriften theilweise kannte, auch eigenthümliche Züge, wie sie Johannes hat) besonders c. Cels. 2, 55. vrgl. Joh. 20, 27. c. Cels. 1, 67. vrgl. Joh. 2, 18.). Er versichert, seine Einwürfe hauptsächlich aus den Schriften der Christen zu nehmen (c. Cels. 2, 74.). Möglich, dass darunter auch das Evangel. Joh. war; aber weiter zu gehen ist nicht, da Celsus auch Apokryphen benutzte, die Johannes enthalten konnten.

8. Vom Ende des zweiten Jahrh. und aus dem Anfange des dritten zeugt die Ueberlieferung in der Kirche für das Evang. so laut und einstimmig, dass es der Anführung weiterer Zeugnisse (*Clem. Al.*, *Tertull.*, *Hippolyt.*, *Orig.*, *Dionys. Al.* u. s. w.) nicht bedarf. *Euseb.* setzt es unter die Homologumena.

Aus diesem Zeugenverhör ergibt sich, dass uns. Evangel. nicht erst seit etwa 170. n. Chr. (*Hilgenf.*: 150.) im Gebrauch der Kirche und von ihr als apostolisch anerkannt

werfen, — wahrhaft unglückselige Menschen, welche zwar falsche Propheten sein wollen (da ihnen nämlich der wirkliche prophetische Geist, welcher bei Joh. verheissen ist, abgeht), die Gnade der (wahren) Prophetie aber von der Kirche zurückweisen, nach ihrer Lehre nämlich, welche den Paraklet verwirft. — Die Stelle ist weder mit *Neand.* für montanistische Interpolation zu halten, noch ist in den letzten Worten *pseudoprophetae* (so *Merkel* Aufklär. der Streitigk. der *Aloger* p. 13, auch *Gieseler* Kirchengesch. I. I. p. 200.), oder *pseudoprophetae esse nolunt* (so *Lücke*) oder *pseudoprophetae esse nolunt* (so *Ritschl* p. 542.) zu conjeiciren. Man beachte nur, dass *Iren.* durch *pseudoprophetae quidem esse volunt* das, was die Leute sein wollen, nach dem objectiven Sachverhalt bezeichnet; nicht wie sie selbst sich ansahen, — worin eine Bitterkeit des Ausdrucks liegt. Sie wollen ihrer Meinung nach *Propheten* sein. Diess Prophetenthum aber ist ein falsches. Daher, die Sache nach diesem wirklichen Verhältniss ausgedrückt: *sie wollen Pseudopropheten sein.*

und etwa 150. n. Chr. (*Hilgenf.*: 120—140.) verfasst, sondern dass die Continuität seiner Bezeugung und der mit der kirchlichen Literatur wachsende Umfang derselben so angethan ist, wie es nur irgend zur äussern Begründung der Aechtheit einer neutestam. Schrift gefordert werden kann und gefordert wird. Die Continuität namentlich geht sowohl von Irenaeus über Polykarp, als auch von Papias, sofern diesem der Gebrauch des ersten *Briefs* Joh. bezeugt ist, über den Presbyter Johannes, auf den *Apostel selbst* zurück. Dass aber *das Fragment des Papias* bei Eus. 3, 39. das *Evangel.* Joh. nicht erwähnt, kann nichts verschlagen, da es überhaupt keine schriftlichen Quellen, aus welchen es seine Nachrichten geschöpft habe, aufführt, vielmehr das Verfahren des Papias dahin bestimmt, dass er bei den Apostelschülern die Aussagen der Apostel erkundet habe, und dessen ausdrücklichen Grundsatz ausspricht: οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὡφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης. Papias wirft hier die damals vorhandenen evangelischen Schriften (*τῶν βιβλίων*), deren eine Menge war (Luk. 1, 1.), alle ohne Auswahl zusammen, und wie er das Evangel. des Matth. und das des Markus mit darunter begriffen hat, welche beide er später besonders erwähnt, so kann er auch das Evang. Joh. mit bei *τῶν βιβλίων* gemeint haben, da Papias einen Begriff von *kanonischen* Evangelien als solchen offenbar noch nicht hat (vgl. *Credn.* Beitr. I. p. 23.), und diese auszuzeichnen nicht veranlasst ist. Wenn aber weiterhin Euseb. noch zwei Aussagen des Papias über die Evangelien des Mark. und Matthäus anführt, so wird damit unser Evangelium weder als nicht vorhanden, noch als vom Pap. für unächt gehalten (*Credn.*) kenntlich gemacht, da dieser es in *anderen* Theilen seines Buchs erwähnt haben kann, sondern jene beiden Aussagen werden nur deshalb hervorgehoben, weil sie über die *Entstehung* jener Evangelien etwas Absonderliches, besonders Merkwürdiges enthalten, wie auch *das* als besonders bemerkenswerth von Euseb. angeführt wird, dass Papias aus zwei *epistolischen* Schriften (1. Joh. u. 1. Petr.) Zeugnisse gebrauche\*), und eine Erzählung

---

\*) *Weshalb* Euseb. grade *dieses* hervorhebt, lässt sich nicht bestimmen, da wir das Buch des Papias nicht besitzen. Vielleicht hat er in dem Gebrauche jener beiden Briefe eine Abweichung des Papias von seinem sonstigen Verfahren gefunden. Denn dieser hatte es mit den Sprüchen *des Herrn* zu thun, wobei ihm natürlich der Gebrauch apostolischer Briefe fern lag, zumal er sich vornehmlich an mündliche Ueberlieferungen hielt. Hätte Euseb. die *Aechtheits-*

habe, welche sich im Hebräer-Evangel. finde. — Dem wichtigen Zeugnisse des *Justin. Mart.* ferner wird mit Ungrund entgegengesetzt, dass, wenn dieser den Johannes als *Evangelisten* gekannt hätte, er ihn als den Verfasser der Apokalypse nicht mit den kahlen Worten c. Tryph. 81. ἀνῆρ τις, ὃ ὄνομα Ἰωάννης, εἰς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ, angeführt haben würde. Justin. hatte ja im Zusammenhange dieser Stelle gar keine *Veranlassung*, den Johannes als Evangelisten zu bezeichnen, und diess um so weniger, da sich ihm von selbst verstand, dass ein εἰς τῶν ἀποστόλων mit zu den Verfassern der ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων gehörte.

Eine besondere *geschichtliche* Instanz hat man aus der Geschichte des *Osterstreites* gegen uns. Evang. erhoben. S. nach *Bretschn.* Prob. 109 f.: *Schwegler* Montanism. p. 191 f. *Baur* p. 334 ff. u. in d. theol. Jahrb. 1844. p. 638 ff. 1847. p. 89 ff. 1848. p. 264 ff.; dagegen: *Weitzel* die christl. Passafeier der drei ersten Jahrh. Pforzheim 1848. und in d. Stud. u. Krit. 1848. p. 806., wogegen wieder: *Hilgenfeld* in d. theol. Jahrb. 1849. p. 209 ff. u. in s. Galaterbrief p. 78 f. *Baur* d. Christenth. d. drei ersten Jahrh. p. 141 ff.; s. ausserdem für die Aechtheit des Joh.: *Ewald* Jahrb. V. p. 203 ff. *Schneider* p. 43 ff. *Bleek* Beitr. p. 156 ff. *Steitz* in d. Stud. u. Krit. 1856. p. 721 ff. 1857. p. 741 ff. 1859. p. 717 ff., gegen welchen: *Baur* in den theol. Jahrb. 1857. p. 242 ff. u. in *Hilgenf.* Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1858. p. 298., *Hilgenf.* in den theol. Jahrb. 1857. p. 523 ff. u. in s. Zeitschr. für wissensch. Theol. 1858. p. 151 ff., auch in s. Schrift: d. Paschastreit d. alten Kirche, 1860 \*). Die aus dem Passahstreite entnommenen Gründe gegen die Aechtheit des Evangel. beseitigen sich nicht dadurch, dass man eine Uebereinstimmung des vierten Evangel. mit den Synoptikern in Angabe des Todestages Jesu erzwingt, was nicht möglich ist, wohl aber durch die richtige Auffassung des Gesichtspunktes, von welchem aus die katholischen Quartodecimaner in Kleinasien, die sich für ihre Feier des 14. Nisan auf das apostolische Herkommen, und namentlich auch auf das Beispiel des Johannes beriefen (*Polykarp* b. Eus. 5, 24. und *Polykrat.* daselbst), die Feier dieses bestimmten Mo-

frage der Johanneischen Briefe im Blicke gehabt. so würde die Miterwähnung des ersten Petrusbriefs unmotivirt sein.

\*) Gegen diese neueste Schrift von *Hilgenf.* s. *Steitz* in den Jahrb. f. Deutsche Theol. 1861. p. 102 ff. — Ueber den ganzen Verlauf der hieher gehörigen Untersuchungen s. *Hilgenf.* Paschastr. p. 29 ff.



natstages ansahen. Freilich sagen die Bestreiter des Evang.: wenn die Sitte der Kleinasiaten, das Abschiedsmahl des Herrn am 14. Nisan gleichzeitig mit der Jüdischen Ostermahlzeit zu feiern, hauptsächlich mit vom Ap. Johannes herrührt, so kann dieser Ap. das vierte Evang. nicht verfasst haben, weil jene Sitte genau mit dem Berichte der Synoptiker vom Abschiedsmahle und Todestage Jesu stimmt, das vierte Evangel. aber das grade Gegentheil davon berichtet, nämlich dass Jesus schon am 13. Nisan seine letzte Mahlzeit und zwar kein Passahmahl, gehalten habe und am 14. Nisan gekreuziget worden sei. Allein die Kleinasiaten feierten den 14. Nisan, und zwar durch Beendigung des an diesem Tage zum Gedächtniss der Passion Christi bis zu dessen Todesstunde gehaltenen Fastens und durch eine sodann für die Vollendung des Versöhnungswerks eintretende dankbar freudige Abendmahlsfeier, nicht deshalb weil Jesus an diesem Tage das Passahmahl gegessen habe, sondern deshalb, weil er an diesem Tage gestorben, durch seinen Tod aber das wirkliche und wahrhafte Passahlamm geworden sei, dessen Typus das Mosaische Passahlamm gewesen (1. Kor. 5, 7. Joh. 19, 36.). Vrgl. auch *Ritschl* altkath. Kirche p. 269. Sonach konnten sie mit Recht behaupten (s. *Polykrat.* b. Eus. l. l.), ihre Feier des 14. Nisan sei *κατὰ τὸ εὐαγγέλιον* (denn eine Disharmonie der Evangelien in Bestimmung des Todestages Jesu hatte man noch nicht erkannt, und bei den Synoptikern sah man in dem Passahmahle Jesu ein anticipirtes) und *κατὰ τὸν κανόνα τῆς πίστεως* (weil nämlich Jesus durch die Feier des Passah an einem andern Tage nicht als der Antitypus des geschlachteten Passahlammes erschienen wäre); auch konnte mit Recht von Polykr. *πᾶσα ἁγία γραφή* als Gewähr angeführt werden, da sich als Schlachttag des Passahlammes in keiner Schrift des A. T. ein anderer Tag als der 14. Nisan findet, Jesus aber eben das wahre Passahlamm ist. Es ergiebt sich von selbst, dass das Beispiel des Johannes, welches die katholischen Kleinasiaten für ihre Quartodecima geltend machten, völlig mit dem Berichte des vierten Evangel. übereinstimmt, und dass das *κατὰ τὸ εὐαγγέλιον* des Polykr., obwohl damit kein einzelnes Evangel., sondern die schriftliche evangelische Geschichte insgesamt gemeint ist, das Johanneische Evangelium nicht ausschliesst, sondern einschliesst, da sein damaliges Vorhandensein bereits anderweit erhellt. Zwar gab es auch eine Parthei in diesem Punkte judaistisch (ebionitisch) urtheilender Quartodecima-

ner in Kleinasien \*), deren Feier des 14. Nisan nicht auf der Voraussetzung des an diesem Tage erfolgten Todes Jesu als des wahren Osterlammes, sondern auf der gesetzlichen Vorschrift des an diesem Tage zu essenden Passahmahls und auf der Voraussetzung, dass es auch Jesus noch an selbigen Tage gegessen und erst am 15. Nisan gelitten habe, beruhete. Vrgl. Steitz 1856. p. 776 ff. Diese erregten den s. g. *Laodiceischen* Streit und hatten zunächst den Melito von Sardes und Apollinaris von Hierapolis, späterhin Iren., Hippolyt., Clemens u. A. zu Gegnern. (Eus. 4, 26, 3.). Man schlug sie theils mit ihrer eigenen Waffe, mit dem *Gesetze* (nach welchem Christus nicht am ersten Festtage hingerichtet, d. i. als das wahre Passahlamm geschlachtet sein könne, theils durch Berufung auf die *Evangelien*, von denen man annahm, dass sie im Berichte vom 14. Nisan als dem Todestage Jesu übereinstimmten (*Apollinar.* in d. Chron. Pasch. p. 14.: ἀσυμφώνως τε νόμῳ ἡ νόησις αὐτῶν καὶ στασιάζειν δοκεῖ καὶ αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια, s. oben unter Nr. 5. die Anm. z. d. St.), wobei man, während sie sich auf *Matthäus* beriefen (*Apollinar.* l. l.: διηγοῦνται Ματθαῖον οὕτω λέγειν), geltend machte, nach der Aeussierung Jesu οὐκέτι φάγομαι τὸ πάσχα (vrgl. Luk. 22, 16.) habe er das Passahmahl des Gesetzes nicht gegessen, sondern sei an diesem Tage, und zwar vor der Zeit jenes gesetzlichen Essens als das vollendete Osterlamm gestorben. S. *Hippolytus* in Chron. pasch. p. 13.: ὁ πάλαι προειπὼν, ὅτι οὐκέτι φάγομαι τὸ πάσχα, εἰκότως τὸ μὲν δεῖπνον ἐδείπτησεν πρὸ τοῦ πάσχα, τὸ δὲ πάσχα οὐκ ἔφαγεν, ἀλλ' ἔπαθεν, οὐδὲ γὰρ καιρὸς ἦν τῆς βρώσεως αὐτοῦ (d. h. denn nicht einmal der gesetzliche Zeitpunkt zum Passah-Essen war vorhanden, — welcher vielmehr erst mehrere Stunden nach

\*) Vom *Apollinar.* in dem Chron. Pasch. p. 14. charakteristisch so eingeführt: ἐνιοι τοίνυν οἱ δι' ἄγνοίαν φιλονεικοῦσι περὶ τοῦτων, συγγνωστὸν πρᾶγμα πεπονθότες· ἄγνοια γὰρ οὐ κατηγορίαν ἀναδέχεται, ἀλλὰ διδαχῆς προσδεῖται. Vrgl. *Hippolyt.* daselbst p. 13.: ὁρῶ μὲν οὖν, ὅτι φιλονεικίας τὸ ἔργον etc. Mit der milden Bezeichnung dieser Leute bei *Apollinar.* stimmt auch *Philos.* *Orig.* 8, 18., wo sie nur als ἑτεροί τινες und zwar als φιλονεικοὶ τὴν φύσιν und ἰδιῶται τὴν γνώσιν bezeichnet werden, aber von ihnen gesagt wird, dass sie in den übrigen Stücken mit der Lehre der Apostel übereinstimmen. Gegen *Baur* u. *Hilgenf.*, nach welchen die Unterscheidung katholischer und judaistischer Quartodecimaner eine reine Fiction sein soll, s. *Steitz* 1856. p. 782 ff. 1857. p. 764 ff., auch in *Herzog's* Encyklop. XI. p. 156 ff. Schon das ἐνιοι des *Apollinar.* und das ἑτεροί τινες des *Hippol.* hätte abhalten sollen, an die Asiatische Landeskirche zu denken. Ausflüchte dagegen b. *Hilgenf.* Paschastreit p. 256. 282. 404.

dem Tode Jesu eintrat), und vorher: πεπλάνηται μὴ γινώσκων, ὅτι ὃ καιρῷ ἔπασχεν ὁ Χριστὸς, οὐκ ἔφαγε τὸ κατὰ νόμον πάσχα, οὗτος γὰρ ἦν τὸ πάσχα τὸ προκεκηρυγμένον καὶ τὸ τελειούμενον τῇ ὀρισμένῃ ἡμέρᾳ (am 14. Nisan). Dass aber selbst *Justin. Mart.* den ersten Festtag als Todestag Jesu betrachte (so *Baur u. Hilgenfeld*, auch *Steitz* 1856. p. 747 f.), wird irrig angenommen. Denn wenn er c. *Tryph.* 111. p. 338. sagt: καὶ ὅτι ἐν ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα συνελάβετε αὐτὸν καὶ ὁμοίως ἐν τῷ πάσχα ἐσταυρώσατε, γέγραπται, so meint er offenbar mit ἐν ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα und mit ἐν τῷ πάσχα den Tag, an welchem das Passahlamm gegessen wurde, den 14. Nisan, da er unmittelbar vorher zeigt, dass Christus das wahre Passahlamm sei, und unmittelbar nachher fortfährt: ὡς δὲ τοὺς ἐν Αἰγύπτῳ ἔσωσε τὸ αἷμα τοῦ πάσχα, οὕτως καὶ τοὺς πιστεύσαντας ῥύσεται ἐκ θανάτου τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ. Vrgl. Kap. 40. p. 259. Er konnte also Christum nicht als am 15., sondern nur als am 14. Nisan getödtet betrachten, wie diess auch im zweiten Fragment des *Apollinar.* \*) ausgedrückt ist, ohne dass man ἐν ἡμέρᾳ τῇ τοῦ πάσχα etwa vom 15. Nisan verstehen darf \*\*). So heisst es auch im *Chron. Pasch.* p. 12: ἐν αὐτῇ δὲ τῇ τοῦ πάσχα ἡμέρᾳ, ἦτοι τῇ ιδ' τοῦ πρώτου μηνός, παρασκευῆς οὔσης ἐσταύρωσαν τὸν κύριον οἱ Ἰουδαῖοι, καὶ τότε τὸ πάσχα ἔφαγον. Vrgl. p. 415.: ἐν ἡμέρᾳ δὲ παρασκευῇ σταυρωθῆναι τὸν κύριον διδάσκουσιν τὰ θεόπνευστα λόγια, ἐν τῇ τοῦ πάσχα ἑορτῇ. Diess war der Tag, an welchem „ὁ λαὸς ἤρνεε τὴν ζύμην“ (*Polykr.*), und an diesem Tage feierte man nach der in Kleinasien herrschenden Sitte das Passah, weil an demsel-

\*) Dasselbe lautet p. 14.: ἡ ιδ' τὸ ἀληθινὸν τοῦ κυρίου πάσχα, ἡ δυοία ἡ μεγάλη, ὁ ἀντὶ τοῦ ἀμνοῦ παῖς θεοῦ, ὁ δεδούς ὁ δῆσας τὸν ἰσχυρόν. καὶ ὁ κριθεὶς κριτῆς ζώντων καὶ νεκρῶν, καὶ ὁ παραδοθεὶς εἰς χεῖρας ἀμαρτωλῶν, ἵνα σταυρωθῇ, ὁ ὑψωθείς ἐπὶ κεράτων μονοκέρωτος, καὶ ὁ τὴν ἀγίαν πλευράν ἐκκετηθεὶς — καὶ ὁ ταφείς ἐν ἡμέρᾳ τῇ τοῦ πάσχα, ἐπιτεθέντος τῷ μνήματι τοῦ λίθου.

\*\*) Neuerlichst hat sich auch *Steitz* (in *Herzog's Encyklop.* XI. 1859. p. 151.) dazu bekannt, dass *Justin* übereinstimmend mit den übrigen Vätern des 2. u. 3. Jahrh. in obiger Stelle c. *Tr. M.* p. 338. nicht den 15., sondern den 14. *Nisan* gemeint habe. Vrgl. *Lev.* 23, 5. 6. *Num.* 28, 16 f. *Ez.* 45, 21. Der 15. *Nisan* hiess *postridie paschatis*. *Num.* 33, 3. *Jos.* 5, 11. Der Einwand *Hilgenf.* (d. *Paschastreit d. alten Kirche* p. 206.), dass die von *Justin* als ebenfals an der ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα geschehen erwähnte *Gefangennahme* nicht auf den 14. *Nisan* passe, ist ganz verfehlt. Mit Recht zieht *Justin* schon die Gefangennahme mit zum Kreuzigungstage, wie c. *Tryph.* 99. bereits der Seelenkampf in Gethsemane τῇ ἡμέρᾳ, ἧπερ ἐμύλλε σταυροῦσθαι von ihm gesetzt wird.

ben das christliche Osterlamm, Christus, geschlachtet war. So hatten schon Philippus, Johannes, Polykarp. u. andere *μεγάλα στοιχεία*, welche Polykrates nennt, verfahren, und so stimmt dieses Beispiel des Johannes mit seinem eigenen Evangel.

Hat man ferner gegen das frühe Vorhandensein uns. Evangel. das Alter und die Festigkeit der Ueberlieferung von der *einjährigen* Dauer der Lehrthätigkeit Jesu (s. schon Homil. Clem. 17, 19.) eingewendet (*Hilgenf.*, *Baur*), so ist hiergegen entscheidend, dass sich diese Ueberlieferung bei Solchen findet, welche das Evangel. als ächt Johanneisch anerkannten (*Clem. Al.*, *Orig.*, *Ptolemaeus*), woraus sich ergibt, dass dieselbe das Nichtvorhandensein dieses Evangel. nicht zur Voraussetzung hat, sondern mit Johannes so gut wie mit den Synoptikern vereinbar schien. Entstanden sein mag sie aus der synoptischen Geschichte (vrgl. z. Luk. 4, 19.), aber der Widerspruch des Joh. berührte sie nicht, obgleich dieser thatsächlich vorhanden war. Aehnlich verhält sich's mit dem Alter und der Festigkeit der Tradition vom 14. Nisan als Todestag Jesu, welche gleichwohl das Nichtbekanntsein der synoptischen Evangelien nicht voraussetzt. — Wenn ferner die Gründe, welche man für den Johann. Ursprung der *Apokalypse* aufführt, zugleich als Beweisführung wider die Aechtheit des *Evangel.* geltend gemacht werden, so ist dagegen ein umgekehrtes Verfahren in gleichem Rechte, und abgesehen von der sonstigen völligen Fehlsamkeit jener Gründe, so laufen jedenfalls die Zeugnisse für die schon von der Peschito ausgeschlossene Offenbarung nicht in eine solche allgemeine Anerkennung aus, wie die des Evangeliums, dessen Zurückführung auf den Apostel in ihrer kirchlichen Einstimmigkeit, wenn es gleichwohl erst um 150, oder nicht lange vorher entstanden wäre, das Ergebniss weniger Jahrzehnte, wie durch einen Zauberschlag geschehen und geschichtlich um so unbegreiflicher sein würde, je eigenthümlicher in Vergleich mit den übrigen Evangelien und je verschiedenartiger von der längst vor unserem Evang. vorhandenen und für apostolisch gehaltenen Apokalypse der Inhalt und Charakter des Buchs ist, in welchem nicht etwa eine vergeistigte Apokalypse sich kund gab\*), sondern nur das in tiefsinniger geistiger Vollendung sich darstellende Evangelium zu erkennen war, dessen Gepräge und inneres Wesen aber eben von dem der Offenbarung specifisch verschieden ist. Die gnostische

\*) Gegen *Baur*, *Schwegl.*, *Köstl.*, *Hilgenf.*



Zeitrichtung, in welcher man die Lösung dieses Räthsels gesucht, löst dasselbe nicht, da vielmehr die starke Reaction der Kirche gegen den Gnosticismus einem Evangel., welches den Gnostikern so viel missbräuchlich zu benutzenden Stoff und scheinbaren Grund gab, gewiss lieber den Stab gebrochen, als den Gegnern eine so reiche Fundgrube zur Ausbeutung für ihre Zwecke belassen hätte, wenn der apostolische Ursprung nicht als ausgemachte Thatsache bekannt und erkannt gewesen wäre.

### §. 3.

#### *Fortsetzung.*

Als *inneres Zeugniß* des apostolischen Ursprungs tritt vor Allem die ganze grossartige ideale Eigenthümlichkeit der Schrift auf, in welcher sich das *πνευματικὸν εὐαγγέλιον* (*Clem. Al.*) so charakteristisch und geistreich mit einer Einfachheit, Anschaulichkeit, Tiefe und Wahrheit darstellt, dass ein späterer Erfinder oder Componist zur Unmöglichkeit wird, wenn man irgendwelche Erzeugnisse der christlichen Schriftstellerei des zweiten Jahrhunderts damit vergleicht. Eine solche Schöpfung, ohne alle Nachahmung der älteren Evangelien, ist nicht die des spätern Dichters, sondern des unmittelbaren Augenzeugen und Empfängers \*); in ihr schlägt

---

\*) Um die einzigartige Eigenthümlichkeit des Evang. mit einem nicht-apostolischen Verfasser zu vereinigen, hätte man weder den Hebräerbrief noch den Apostel Paulus vergleichen sollen. Beide gehören der apostolischen Zeit an, und Letzterer war ausserordentlich von Christo als wirklicher Apostel berufen und mit Offenbarung versehen. Einen solchen Offenbarungsempfang auch beim Verf. des Evang. anzunehmen, und ihn doch erst im zweiten Jahrhundert schreiben zu lassen, ist ungeschichtlich: und dem einer solchen Offenbarung Gewürdigten die Absicht zu leihen, sein Werk für ein Johanneisches auszubringen, ist unpsychologisch und dem Wahrheitsgeiste, der es durchdringt und trägt, sittlich widerstreitend. Die urschöpferische Kraft des Geistes hatte ihre von Gott bestimmte Zeit nicht im zweiten Jahrhundert, wie die Geschichte ausweist, und eine apostolische Maske wäre ihrer so unwürdig wie entbehrlich gewesen. Man kann die pseudonyme nachapostolische Literatur der alten Kirche aus der beim Mangel des Begriffs von literärischem Eigenthum entschuldbaren Sitte, den Namen dessen anzunehmen, in dessen Sinn man zu schreiben glaubte, sattsam begreifen (s. *Köstlin* in d. theol. Jahrb. 1851. p. 149 ff.); aber die Reflexion, auf welcher diese Sitte ruht, wäre grade bei einem so erhabenen und geistig so höchst selbstständigen Buche, wie unser Ev. ist, etwas ganz *Fremdartiges* gewesen.

das Herz Christi, wie man mit Recht das Buch selbst genannt (*Ernesti*). Aber, sagt man (*Baur* u. seine Schule), grade diese zarte, innige, harmonische, pneumatistische Natur des Evangel. ist es, wozu die in den anderen Evangelien aufbehaltenen Charakterzüge des Ap. Johannes (Mark. 3, 17. Luk. 9, 49. 54. Mark. 10, 35.) so wenig passen wie das Zeugniß des antipaulinischen Judaismus Gal. 2. zum idealen Universalismus, welcher das Evangel. Joh. durchdringt. Allein die Judaistische Partheistellung, welche dem Johannes zur Last fallen soll, wird in Gal. 2. erst hineingelesen; und konnte sich nicht die judenapostolische Bestimmung, die sich Joh. allerdings noch zur Zeit des Apostelconcils mit Petrus und Jakobus zueignete, seitdem allmählich zu dem Universalismus erweitern, wie er im Evangel. hervortritt? konnte nicht grade die völligere Einsicht in das Paulinische Wirken, welche ihm Gal. 2. wurde, und der Bund der Gemeinschaft, den er Gal. 2. mit diesem Apost. schloss, so wie späterhin das Eintreten in den Paulinischen Wirkungskreis in Asien, mächtig zu jener Erweiterung u. Umwandlung beitragen\*), zu deren Vollendung bis zur Abfassungszeit des Ev. ein so grosses Zeitmaass gegeben war? Was aber jene Züge aus den Synoptikern betrifft — ist nicht die heilige Gluth des Geistes, welche überall im Evangelium, auch noch im ersten Briefe so fühlbar ist, als die verklarte Umgestaltung des einstigen Feuereifers zu begreifen? Und diese Verklärung selbst anlangend, wer mag die Gränzen bestimmen, über welche hinaus der Entwicklungsgang der neuen Geburt unter den mächtigen Einflüssen, wie sie die Apostel durch die Leitung des Geistes in der Schule der heiligsten Berufsarbeit erfuhren, sich nicht während eines so langen Lebens und Wirkens erstrecken könne auf dem Gebiete der menschlich sittlichen Möglichkeit? Aehnlich ist der Einwand zu beurtheilen, dass die

---

\*) Als Beleg, dass *Joh.* noch in seinem spätern Wirken, in Asien, der Repräsentant des Judaismus gewesen sei, hätte man nicht die bekannten Worte des Polykrat. τὸ πέταλον πεφορηζῶς gebrauchen sollen, welche die oberpriesterliche Geltung (s. §. 1.) im christlich geistlichen Sinne abbilden. Auch was nach *Iren.* 3, 3. Johannes beim Zusammentreffen mit Cerinth im Bade gesagt haben soll: φύγωμεν μὴ καὶ τὸ βαλανεῖον συμπέσῃ ἔνδον οὗτος Κηρίνδου, τοῦ τῆς ἀληθείας ἐχθροῦ, soll nicht zum Evangelisten passen. Warum denn nicht? Grade die Bezeichnung des Cerinth als τῆς ἀληθείας ἐχθροῦ ist ein Fingerzeig der Sage auf den *Evangelisten*, dem die ἀλήθεια einer der grossen Grundbegriffe war, während der Apokalyptiker das Wort nicht einmal hat.

höhere, ja philosophische (vielmehr christlich speculative), und die hellenistische Bildung des Evangelisten mit dem Galiläischen Fischer Johannes nicht zu reimen sei (*Bretschn. u. M.*), an dessen Stelle die bodenlose Kühnheit neuer Kritik einen hochgebildeten *Heidenchristen* gesetzt hat, welcher *heidnische* Leser (19, 35. 20, 31.) zum christlichen Glauben führen wolle, und die merkwürdige Erscheinung darbiete, „dass die evangelische Geschichtschreibung von der bestehenden christlichen Gemeinde, für welche es schon genug Evangelien gegeben habe, ganz absehe, um sich an das gebildete Bewusstsein der Heidenwelt zu wenden“ (*Hilgenf. d. Evangelien* p. 349).

Zwar *nennt* der Verf. sich als solchen nicht, wie auch die übrigen geschichtlichen Schriften des N. T. ihre Verfasser nicht namentlich bezeichnen; aber als Augenzeuge giebt er sich sowohl 1, 14. (vgl. 1. Joh. 1, 1. 4, 14.) als auch 19, 35. vgl. auch 21, 24. auf's Bestimmteste gradezu zu erkennen, und die Anschaulichkeit und Unmittelbarkeit in so vielen einzelnen Schilderungen und Zügen, worin unserem Evangel. kein anderes gleich kommt, und dabei die nothwendig bewusste Abweichung von der synoptischen Darstellung im Allgemeinen wie in sehr wichtigen einzelnen Punkten, können die Wahrheit jenes Selbstzeugnisses nur bestätigen, welches sich weder durch eine Ausdeutung des *ἐθεασάμεθα* 1, 14. vom christlichen Bewusstsein überhaupt, noch durch das Vorgeben, dass *ἐκεῖνος* 19, 35. den Evangelisten vom Augenzeugen unterscheide (*Köstlin, Hilgenf. u. M.*), beseitigen lässt. S. zu beiden Stellen. Dafür aber, dass der Augenzeuge grade kein Anderer als Johannes sei, wird mit Recht die bedeutsame *Verschweigung des Namens Johannes* geltend gemacht. Dieser Jünger, obgleich ausgemacht einer der Vertrautesten Jesu, und obgleich von ihm das Evangel. so manche eigenthümliche Einzelnzüge enthält, wird statt mit Namen, auf eine gewisse verdeckte, zum Theil sehr zarte und sinnige Weise (13, 23. 18, 15. 19, 26. 20, 2 ff. 21, 7. 20.) kenntlich gemacht, wodurch sich der namenlose Verfasser eben als der schon 1, 35 ff. schüchtern Verschwiegene selbst verräth, wie es von jeher auch die Kirche im richtigen Gefühl erkannte, dagegen es nur der das Zarte so unzart antastenden Kritik \*) aufbehalten

---

\*) S. ausser den Tübingern auch *Weisse* d. Evangelienfr. p. 61., nach welchem, wenn sich Joh. selbst als den von Christo geliebten Jünger bezeichnet hätte, hierin eine schnöde und kecke Selbstüberhebung läge.

blieb, jenem Umstande die Erklärung zu geben: der Verf. spreche von seiner Identität mit dem Apostel Johannes nur wie einer, welchem es nicht um die Sache zu thun sei; sein Evang. solle als Johanneisch angesehen werden, aber nicht den Namen des Apostels an der Stirn tragen, wenigstens wolle der Verf. selbst diesen Namen nicht einmal aussprechen, um ihn zu dem seinigen zu machen, sondern nur der Leser solle darauf hingeleitet werden, diese Combination zu machen, um den Namen des Apostels Johannes mit einem in seinem Geiste geschriebenen Evangel. in die engste und unmittelbarste Verbindung zu setzen (*Baur* p. 379.). In der That eine so raffinirt angelegte und trotz der unterlassenen Nachahmung der Apokalypse so beispiellos gelungene Täuschung, ein solches Cabinetsstück der schlauesten Absichtlichkeit einer scheinbaren Resignation, dass damit der hohe, wahre, klare und heilige Geist des ganzen Gepräges, im schneidendsten Widerspruch stehen würde. Auch würden die Beispiele anderer nichtapostolischer Schriften, die unter apostolischer Geltung ausgehen wollten und daher die hohen Namen ihrer angeblichen Verfasser am wenigsten verschweigen, entgegentreten. Die allgemeine Anerkennung aber, welche der *namenlose* Verf. als der Apostel Johannes in der Kirche erlangt hat, ist um so schlagender, da ein späteres Erzeugniss *dieses* Charakters, welches schon eine so allgemein bekannte für Johanneisch geltende Schrift eines *ganz andern* Charakters in der Apokalypse vorgefunden hätte, letzterer gegenüber als apostolisch anerkannt und doch nicht einmal den Namen des Jüngers nennend, eine geschichtlich unbegreifliche Erscheinung wäre. Weit begreiflicher wenigstens, dass die Apokalypse, den Namen Johannes an der Stirn tragend und mehrmals bis an's Ende feierlich wiederholend, in unkritischer Zeit als apostolisches Werk, wenngleich nicht auf die Dauer, sich geltend macht (vrgl. *Ewald* Jahrb. V. p. 182 f. *Düsterd.* zur Apokal. Einl. p. 84 ff.). Der Umstand übrigens, dass in uns. Evangel. der *Täufer* Johannes immer nur einfach *Ἰωάννης*, niemals *ὁ βαπτιστής* genannt wird, hat (gegen *Credn.*, *Bleek*, *Ebrard*) nicht das Gewicht, dass er beweiße, der Schreibende sei der Apostel gewesen, welcher eben als Verfasser keine Veranlassung gefunden habe, den andern Johannes durch jene Benennung unterscheidend zu bezeichnen (denn der Name *ὁ βαπτιστής* hatte diesen Unterscheidungszweck gar nicht); wohl aber ist zu urtheilen, dass ein Schriftsteller, welcher sich den evangelischen Stoff erst aus den bereits vorhandenen Evangelien zur weitem



eigenthümlichen Bearbeitung anzueignen gehabt hätte, auch den in diesen Evangelien so gangbaren und sollennen Beinamen des Täufers schwerlich ungebraucht gelassen haben würde. Begreiflich hingegen, dass eben unser Apostel, da er selbst ein Schüler des Täufers gewesen, denselben aus der *lebendigen Erinnerung* dieses seines einstigen unmittelbaren Verhältnisses zu ihm mit dem bloßen Namen nennt, wie er ihn als sein Jünger zu nennen gewohnt gewesen war, nicht aber mit der Bezeichnung *ὁ βαπτιστής*, welche schon durch die *Geschichte* vermittelt war.

In den ausführlichen *Reden* Jesu, in der chronologischen *Anlage* des geschichtlichen Stoffes, in der Hervorhebung der *aussergaliläischen* Wirksamkeit des Herrn, in den bedeutenden *eigenthümlichen Einzelerzählungen*, welche die Synoptiker nicht haben (unter welchen die von der Auferweckung des Lazarus am merkwürdigsten ist), in den wichtigen *Abweichungen von den Synoptikern* bei parallelen Berichten (die bedeutendste ist die in der Geschichte des letzten Mahles und die in der Bestimmung des Todestages Jesu), in den merkwürdigen *Auslassungen* evangelischen Stoffes (am erheblichsten ist das Schweigen von der Abendmahlsstiftung und vom Seelenkampf in Gethsemane), welche unser Evangel. darbietet, sind eben so viel Spuren einer *Selbstständigkeit* zu erkennen, welche die allgemeine kirchliche *Anerkennung* der apostolischen Abfassung eben nur aus der unzweifelhaften *Gewissheit* derselben erklärlich macht, so dass diese Gewissheit und die Hoheit der allgemeinen Geltung des Liebesjüngers über alle Verschiedenheiten von dem Gepräge und Inhalte der älteren Evangelien erhob und durchschlug, und selbst das Ansehen und die Selbstständigkeit synoptischer Berichte unterordnete (z. B. bei der Geschichte der letzten Mahlzeit, die man auch bei den Synoptikern auf den 13. Nisan verlegte). Alle diese Verschiedenheitspunkte hat man daher mit Unrecht gegen die Johanneische Authentic benützt; sie machen die äussere Beglaubigung nur desto stärker, weit stärker, als dass sie auf Absichtlichkeiten und Dichtungen eines Schriftstellers des zweiten Jahrhunderts zurückgeführt werden könnten. Was insonders die (nach *Baur's* Schule freilich der Zweckmässigkeit des Vortrags und der Natürlichkeit der Verhältnisse entbehrenden, mit ungeschichtlichen Thatsachen zusammenhängenden und eine Explication der Logos-Idee enthaltenden) *Reden und Wechselgespräche* Jesu betrifft, so setzen sie allerdings eine freie Reproduction und Combination des Verf. voraus. Ihre Ursprünglichkeit

ist gewiss oft nicht die des rein objectiv *Historischen*, aber eben die *Johanneische* (vgl. d. ersten Brief Joh.), welche am verwandtesten mit dem *Geiste* Jesu war, und in ihrem guten Rechte der noch dazu nach vielen Jahrzehnten geschehenen Wiederhervorbringung und Einkleidung wenigstens nicht so weit ging, dass sie das ursprüngliche Wesen in die individuelle Anschauung hätte aufgehen lassen. So findet sich namentlich der *lóγος* in der ausgeprägten *Form* des *Prologs* nicht in den Reden *Jesu* wieder \*). Um so weniger ist in diesen Reden die Form dermaassen vom Inhalte zu trennen, dass man jene als das Subjective, diesen als das Objective zu betrachten habe (*Reuss* in d. Strassb. Denkschr. p. 37 ff.), was grade bei der einzigen Johanneischen Eigenthümlichkeit nicht gestattet werden kann, wenn nicht mit der Form zugleich auch der Inhalt wesentlich dem subjectiven Gebiete anheimfallen soll. Zwar steht in seinen Reden der Johanneische Jesus im Allgemeinen erhabener, feierlicher, oft schwerverständlicher, ja räthselhafter, mysteriöser und überhaupt idealer da, als der synoptische; dabei aber ist wohl zu beachten, dass die Erscheinung Jesu an sich, als die Erscheinung des göttlich menschlichen Lebens, viel zu reich und grossartig war, um nicht, je nach den verschiedenen Individualitäten, von denen ihre Strahlen aufgenommen wurden, verschieden dargestellt zu werden bei aller Gleichheit des wesentlichen Charakters und des eigentlichen Grundgepräges, worin sie sich den mannichfachen Empfänglichkeiten, und unter verschiedenen Verhältnissen, zu erkennen gab. Grade in dieses Apostels Seele hatte sich das Bild des wunderbaren Lebens, dem seine begeisterte Erinnerung gehörte, am *vollendetsten* und in der ganzen tiefen *Einheit* seines Wesens ausgeprägt; es *lebt* in ihm, und sein eigenes Denken und Empfinden ist so in dieses Leben verwoben und ver-

---

\*) obwohl der wesentliche *Inhalt* des Logosbegriffs allenthalben bei Joh. aus dem Bewusstsein Jesu hervortritt. Vgl. 3, 11. 13. 31. 6, 33 ff. 6, 62. 7, 29. 8, 12. 23. 58. 16, 23. 17, 5. 24. u. a. Dieses transscendente Selbstbewusstsein Jesu bei Joh. in Abrede zu nehmen, ist exegetisch unbegründet, und liefe darauf hinaus, dass sich Joh. aus der Erscheinung, den Reden und Werken seines Herrn eine Abstraction über sein Wesen gebildet hätte (im Prolog), welche durch seine eigene Darstellung der Geschichte nicht vertreten, ja widerlegt würde, was ungedenkbar wäre. Diess im Allgemeinen gegen *Weizsäcker* in d. Jahrb. f. Deutsche Theol. 1857. p. 154 ff. S. dagegen *Baur* d. Tüb. Schule p. 110 ff. u. *Hilgenf.* in s. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1859. p. 284 ff., welcher jedoch im antijohanneischen Interesse viel Unrichtiges einmischt.

klärt, dass bei ihm jede *einzelne* Erinnerung und Darstellung nur zur Harmonie mit dem *Ganzen* sich zusammenschliessen kann. Selbst seine Sprache muss immer das Eine unveräusserliche Wesen haben, welches er einmal aus dem Herzen und dem lebendigen Worte Christi unwillkürlich empfangen und in dem begeisterten Gedächtniss eines langen Lebens in aller Tiefe und Klarheit bewahrt hat. Vrgl. *Ewald* Jahrb. III. p. 163. X. p. 90 f. Hat man aber ferner geltend machen wollen, dass der Verf. des vierten Evangel. als ein seiner Geschichte und dem Judenthume *Fernstehender* erscheine (vrgl. das häufige οἱ Ἰουδαῖοι 5, 16. 7, 1. 19. 25. al. \*)), so ist zu erwägen, dass, wenn Joh. in später Zeit, inmitten des Hellenistischen Bildungskreises, zur Lostrennung seines christlichen Wesens vom Judenthum längst hindurchgedrungen und längst in das reinste geistige Christenthum und dessen Universalismus eingelebt, auch auf dem Wege der Speculation auf einen höhern Standpunkt der evangelischen Geschichtsanschauung gehoben, sein Evangelium schrieb, der Apostel wirklich, zwar nicht seiner Geschichte an sich, aber das einstigen Umgebung seiner Geschichte und dem Judenthum weit ferner stand als die früheren Evangelisten. Damit ist aber kein Recht gegeben, statt seiner einen nicht-Jüdischen Verfasser anzunehmen, welcher aus wenig historischen Elementen (*Baur* u. s. Schule) und beziehungsweise Mythen (*Strauss*) eine Scheingeschichte gewoben habe, wogegen die vielen eigenthümlichen Züge der höchsten Anschaulichkeit und Originalität, welche den unmittelbar an der Geschichte theilhaftig Gewesenen verrathen (1, 35 ff. 5, 10 ff. 7, 1 ff. Kap. 9. 11. 12. 13, 22 ff. 18, 15 ff. 19, 4 ff. Kap. 21.), als eine Instanz sich erheben, welche die Ferne des Schriftstellers und die Unmittelbarkeit des einstigen Augenzeugen vermittelt. Dieser ist's denn auch, welcher, obwohl viel höher als Paulus über das Judenthum hinausgeschritten, doch noch gleich dem Matthäusevangelium, nur auch hierin eigenthümlicher und selbstständiger, den Zusammenhang der evangelischen Ereignisse mit der alttestamentl. Weissagung darzustellen beflissen ist, und dadurch, wie durch seine eingestreuten Erklärungen Jüdischer Zustände und Benennungen, seine Angehörigkeit an das alte Gottesvolk, so weit demselben noch seine neu gewordene

---

\*) besonders von *Fischer* in d. Tüb. Zeitschr. 1840. 2. p. 96 ff. gegen unser Evang. benutzt. S. dagegen *Bleek* p. 246 ff. *Luthardt* I. p. 143 ff. Vrgl. z. 1, 19.

Persönlichkeit verwandt bleiben konnte und musste, zu erkennen giebt. Die *Widersprüche* endlich mit den *Synoptikern* sind theils nur scheinbar (eine mehrmalige Wirksamkeit in Jerus. z. B. ist Matth. 23, 37. Luk. 13, 34. vorausgesetzt), theils lassen sie nicht mit Recht auf eine nicht-apostolische Abfassung schliessen, da wir den Matthäus nicht in seiner ursprünglichen Gestalt haben, und daher nicht behindert sind, dem Johannes die überwiegende Geltung zu geben, was namentlich auch bei der auffallendsten Abweichung, bei Bestimmung des Sterbetages Jesu und bei dem Berichte über die letzte Mahlzeit, geschehen muss. Uebrigens hätte Irrthum und Ungeschichtliches auch in der Erinnerung eines Apostels nach so langem Zeitverfluss mit unterlaufen können; jedoch fällt dergleichen in unserm Evang., wo man es an einzelnen Stellen gefunden, den Auslegern, nicht dem Verf. zur Last. Im Ganzen ist das Werk eine so hehre und einzige Erscheinung unter den Erzeugnissen des christlichen Geistes \*), dass sie als die Hervorbringung eines Unbekannten des zweiten Jahrhunderts der geschichtlichen Begreiflichkeit völlig sich entziehen würde. Es müsste seinem Gehalte und Geiste wie selbst seiner sich nicht an die frühere Evangelienweise anschliessenden Sprache nach so durchaus innerlich zusammenhangslos mit der christlichen Entwicklung jener Zeit und ihren schriftstellerischen Bedingungen erscheinen, dass, wenn die Kirche statt ihrer *Bezeugung* des apostolischen Ursprungs denselben in *Zweifel* gezogen hätte, die historische Kritik sich die unabweisliche Aufgabe gestellt sähe, diesen Ursprung aus dem Buche selbst nachzuweisen und zu rechtfertigen. In diesem Falle die Auctorität der Kirche zu *Gunsten* des Evang. zu brechen, würde glücklicher und nachhaltiger gelingen müssen, als es zur *Bestreitung* desselben gelingen kann. Nach der bisherigen Erfahrung wird aus allen Stürmen der Kritik immer wieder das Buch selbst mit seiner innern stillen Uebermacht glänzend und siegreich über die Irrwische der Kritik hervortreten, als der letzte, aber im reinsten und höchsten Lichte strahlende Stern der evangelischen Geschichte und Lehre, welcher noch an der Gränze der apostolischen Zeit aus dem Gei-

\*) *Gfrörer* freilich macht es zu einem Producte der Altersschwäche und Phantasie. *Orig.* nennt es dagegen τῶν εὐαγγελίων ἀπαρχήν, u. sagt davon: οὐ τὸν νοῦν οὐδεὶς δύναται λαβεῖν μὴ ἀναπεσῶν ἐπὶ τὸ στῆθος Ἰησοῦ, und: τηλικούτον δὲ γενέσθαι δεῖ τὸν ἐσόμενον ἄλλον Ἰωάννην, ὥστε οἴοιτο τὸν Ἰωάννην δευδῆναι ὄντα Ἰησοῦν ἀπὸ Ἰησοῦ.



ste des mit seinem Herrn vertrautesten Jüngers aufgegangen ist und nie wieder untergehn soll \*).

Es kann auch nicht gelingen, nur einen gewissen *Kern* uns. Evangel. als ächt apostolisch zu ermitteln, das Uebrige aber Johanneischen Schülern oder sonstigen späteren Händen zuzuweisen. Die Gründe dieses Verfahrens sind nicht zureichend, und das Verfahren selbst ist von aller geschichtlichen Spur und Rechtfertigung so entblößt und der Willkür und Verschiedenheit subjectiven Urtheils so völlig verfallen, daher auch in den einzelnen Versuchen, welche gemacht sind, so ungleich, dass es jedenfalls kritischer wäre, Schwierigkeiten im Inhalte und Zusammenhange einzelner Stücke noch ungelöst zu belassen, als sich ihrer auf dem Wege der Ausscheidung nach einem doch jedenfalls selbstgewählten Maassstabe zu entledigen. Diess gilt nicht blos den desfallsigen älteren Versuchen von *Eckerm.*, *Vogel*, *Ammon* (Progr. quo docetur, Johannem evang. auctorem ab editore huj. libri fuisse diversum, 1811.) und *Paulus*, sondern auch *Rettig's* Meinung (Ephemer. exeg. I. p. 83 ff.): „compositum esse et digestum a seriori Christiano, Johannis auditore forsitan gnosticae dedito philosophiae, qui, quum in ecclesiae Ephesinae scriniis ecclesiasticis vel alio loco privato plura Jesu vitae capita per Johannem descripta reperisset, vel a Johanne ipso accepisset, iis compositis et ordinatis suam de λόγῳ philosophiam praefixit,“ — ja auch den eingehenderen Versuchen von *Weisse* (sowohl in d. evang. Gesch. I. p. 96 ff. II. p. 184 ff. 486 ff. 520 ff., als auch in d. Evangelienfrage 1856. p. 111 ff.) und *Alex. Schweizer* (d. Ev. Joh. nach s. innern Werthe kritisch untersucht, 1841.). Nach *Weisse* hat Johannes im Interesse, den Christusbegriff und Lehrzusammenhang, welche er sich gebildet, in Reden Jesu darzustellen, solche Reden Jesu, auch des Täufers, und den Prolog, für sich selbst aufgezeichnet. Diese „*Johanneischen Studien*“ habe sodann nach dem Tode des Apostels ein Anhänger und Schüler desselben (19, 35.), mit Hinzunahme des ihm aus dem Munde des Ap. Bekannten und der evangelischen Ueberlieferung, jedoch ohne Bekanntschaft mit den Synoptikern, zu einer freilich sehr

---

\*) Hat sich der Ap. bei der Abfassung eines Schriftführers bedient, was nach Aehnlichkeit der neutestam. Briefe nicht unwahrscheinlich ist (s. bes. *Ewald* Jahrb. X. p. 87 ff.), obwohl es nicht aus 19, 35. sich ergibt: so kann doch der Schreiber nur als Concipient des dictirenden Ap. gedacht werden, was grade aus der Eigenthümlichkeit, Zartheit und Tiefsinnigkeit des Buchs und aus seiner völligen Gleichartigkeit mit dem 1. Brief Joh. hervorgeht.

unvollkommen gerathenen evangelischen Geschichte zusammengearbeitet, so dass mithin apostolische Mittheilungen nur die *Grundlage* des Evangel. bilden, zu diesen Mittheilungen aber der gesammte im eigentlichen Wortsinn lehrende und betrachtende Inhalt des Evang. gehören soll, wobei der erste Johann. Brief als Richtsheit des Urtheils dient. Nach *Schweizer* (vgl. auch *Schenkel* in d. Stud. u. Krit. 1840. p. 753 ff.) sind von der ursprünglichen Schrift des Apostels solche Stücke auszuscheiden, welche „ganz lose und abgerissen dastehen, in keine Reden verflochten, ja ohne irgend ein bedeutendes Wort Jesu, von einer wesentlich anderen Werthschätzung und Idee des Wunders getragen, ohne Anschaulichkeit der Erzählung und sogar stylistisch abweichend sind, übrigens darin zusammentreffen, dass sie Galiläische Vorgänge erzählen.“ Diese auszuscheidenden Stücke, mit welchen namentlich die Wasserverwandlung in Kana, die Heilung des Sohnes des Könighen und das Speisungswunder (2, 1 ff. 4, 44 ff. 6, 1 ff.) hinwegfallen, sollen vom Verfasser von Kap. 21. herrühren. Alle solche Versuche kritischer Chemie müssen grade bei einer Schrift, die so völlig Eines Gusses ist, am sichersten misslingen.

*Literatur:* 1) *Gegen die Aechtheit:* *Evanson* Dissonance of the four — evangelists, Ipswich 1792. (*Vogel:*) d. Evangelist Joh. u. s. Ausleger vor d. jüngsten Gericht I. Lpz. 1801. II. 1804. *Horst* in *Henke's Mus.* I. 1. p. 20 ff. 47 ff. 1803. *Chudius* Uransichten des Christenth., Altona 1808. p. 40 ff. *Ballenstedt* Philo u. Joh., Gött. 1812. Am bedeutendsten unter den Aelteren: *Bretschn.* \*) *Probabilia de evangelii et epistolarum Joh. apost. indole et origine*, Lpz. 1820. Spätere Bestreiter: *Rettig* Ephem. exeg. I. p. 62 ff. *Strauss* Leben Jesu (doch mit halbem Rückzug in d. dritten Aufl.). *Weisse* evangel. Gesch. 1838. u. d. Evangelienfr. 1856. *Lützelberger* die kirchliche Tradition üb. d. Apost. Joh. 1840. *B. Bauer* Krit. d. evang. Gesch. d. Joh. 1840. u. Kritik d. Evangelien I. 1850. *Schwegler* Montanism. 1841. u. nachapostol. Zeitalter 1846. *Baur* \*\*) krit. Un-

\*) Nach *Bretschn.* ist das Evangel. in der ersten Hälfte des zweiten Jahrh. zur Verbreitung der metaphysischen Lehre von der Gottheit Christi geschrieben. Nach *Lützelberger* ist, wie überhaupt alle unsere Evangelien Erzeugnisse der spätern Theologie sein sollen, das vierte Evangel. von einem Samaritaner gegen die Mitte des zweiten Jahrh. verfasst.

\*\*) Nach der *Baur'schen* Schule ist das Evangelium, welches nur auf dem Punkte des Uebergangs zur katholischen Kirche sich begreifen lässt, um die Mitte des zweiten Jahrh. (nach *Volkmar* erst ge-

tersuchungen üb. d. kanonischen Evang. Tüb. 1847. p. 79 ff. (vorher in d. theol. Jahrb. 1844.). *Zeller* in den theol. Jahrb. 1845. p. 579 ff. u. 1847. p. 136 ff. *Baur* daselbst 1848. p. 264 ff. 1854. p. 196 ff. 1857. p. 209 ff. u. in s. Christenth. d. drei ersten Jahrh. p. 131 ff., auch in d. Streitschrift: an Herrn Dr. Karl Hase, Tüb. 1855. u. in d. Schrift: „die Tübinger Schule“ 1859. *Hilgenfeld* d. Evang. u. d. Briefe Joh. nach ihrem Lehrbegr. dargestellt, Halle 1849. u. in d. theol. Jahrb. 1849. p. 209 ff. auch in s. Schrift: die Evangelien nach ihrer Entstehung u. s. w. Lpz. 1854. p. 227 ff. und in der Streitschrift: das Urchristenth. in d. Hauptwendepunkten seines Entwicklungsganges. Jena 1855., auch in d. theol. Jahrb. 1857. p. 498 ff. und in d. Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1859. p. 281 ff. 383 ff. *Köstlin* in d. theol. Jahrb. 1851. p. 183 ff. *Tobler* die Evangelienfrage, Zürich 1858. (anonym) und in d. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1860. p. 169 ff. *Volkmar* (zuletzt in s. „geschichtstreuen Theologie 1858. u. in d. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1860. p. 293 ff.). — 2) Für die *Aechtheit*, und zwar gegen *Bretschn.* (vgl. dessen späteres Bekennt-

---

gen 160., nach *Hilgenf.* Evang. schon 120–140.) entstanden; der Verf., welcher die Auctorität des Ap. Johannes, des Apokalyptikers, sich zueigne, habe die Interessen des Jüdischen und Paulinischen Christenthums, über beide hinausgehend, in höherer Einheit zur christlichen Gnosis verklärt, wobei der geschichtliche Stoff, den Synoptikern entnommen und nach den Ideen des Prologs verarbeitet, nur noch die Grundlage des Dogmatischen bilde und der Reflex der Idee sei. Die neue Form des christlichen Bewusstseins auf einen ächt apostolischen Ausdruck zu bringen, habe der Verf. genial und kunstreich die betreffenden Berührungspunkte der Apokalypse benutzt, um die Apokalypse zum Evangel. zu vergeistigen. Das Verhältniss des Evangel. zu den Partheien der Zeit, deren bewegende Frage es berühre, namentlich zum Gnosticismus, Montanismus, Ebionitismus, Osterstreit, wird von *Baur's* Schule zwar verschieden bestimmt, immer aber so, dass die Geschichtlichkeit des Inhalts darangegeben wird. Für diesen Verlust wird der Trost geboten, dass „dieses zu einer durchgeführten Theorie fortgebildete Christenthum nur die Entwicklung dessen sei, was nach der ursprünglichsten und glaubwürdigsten Darstellung das religiöse Bewusstsein Jesu in schöpferischer Fülle in sich schloss,“ *Hilgenf.* d. Evangelien p. 349., nach welchem sogar die Johanneische Theologie zu dem ursprünglichen Bewusstsein Jesu in einem ähnlichen Verhältniss steht, „wie nach der Verheissung Joh. 16, 12 f. die Thätigkeit des Paraklet, als des in alle Wahrheit führenden Geistes der Gemeinde, zu den Belehrungen ihres Stifters stehen soll.“ — *Tobler* macht, obwohl den ersten Brief dem Ap. belassend, den *Apollos* zum Verf. uns. Evangel., welchen er auch als Verf. des Hebräerbr. und des 2. u. 3. Johannesbr. ansieht. S. gegen diese Verirrung, welche das Evangel. für die Korinther bestimmt sein lässt, *Hilgenf.* in d. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1859. p. 411 ff. Auch was *Tobler* nachmals in d. Zeitschr. f. wiss. Theol. p. 169 ff. beigebracht hat, kann seine Hypothese nicht stützen.

niss in d. Dogmat. ed. 3. I. p. 268.: „der Zweck, den meine Probabilia hatten, nämlich die Untersuchung üb. die Aechtheit der Johanneischen Schriften neu anzuregen und weiter zu führen, ist erreicht worden, und die aufgestellten Zweifel können nun wohl als erledigt angesehen werden“): *Stein* authentia ev. Joh. contra Bretschn. dubia vindic. Brandenb. 1822. *Calmberg* Diss. de antiquiss. patrum pro ev. Joh. authentia testim. Hamb. 1822. *Hensen* die Authent. der Schriften des Ev. Joh. Schleswig 1823. *Usteri* Commentat. crit., in qua ev. Joh. genuinum esse ex comparatis quatuor evangelior. narrationib. de coena ultima et passione J. Ch. ostenditur, Turici 1823. *Crome* Probabilia haud probabilia oder Widerlegung der von Dr. Bretschn. gegen d. Aechtheit des Ev. u. d. Briefe Joh. erhobenen Zweifel, Lpz. 1824. *Retberg* an Joh. in exhibenda Jesu natura reliquis canonicis scriptis vere repugnet, Gott. 1826. *Hauff* die Authent. u. d. hohe Werth des Ev. Joh. Nürnberg 1831. — Gegen *Weisse*: *Frommann* in d. Stud. u. Krit. 1840. p. 853 ff. *Hilgenf.* in d. Zeitschrift f. wiss. Theol. 1859. p. 397 ff. — Gegen *Schweizer*: *Luthardt* I. p. 6 ff. — Gegen *Baur*: *Merz* in d. Würtemb. Stud. 1844. 2. *Ebrard* d. Ev. Joh. u. die neueste Hypothese üb. s. Entstehung, Zürich 1845. u. in s. Kritik d. evangel. Gesch. ed. 2. 1850. p. 874 ff. *Hauff* in d. Stud. u. Krit. 1846. p. 550 ff. *Bleek* Beiträge zu Ev. Krit. 1846. p. 92 ff. *Weitzel* in d. Stud. u. Krit. 1848. p. 806 ff. 1849. p. 578 ff. S. ausserdem *Niermeyer* Verhandeling over de echtheid d. Johanneischen Schriften, s' Gravenhage 1852. *Mayer* (kathol.) Aechtheit d. Ev. nach Joh., Schaffh. 1854.; *Schneider* Aechth. des Joh. Ev. nach den äusseren Zeugen, Berl. 1854.; auch die Streitschrift von *Hase*: die Tübing. Schule, Lpz. 1855., und besonders *Ewald* Jahrb. III, p. 146 ff. V. p. 178 ff. X. p. 83 ff.

#### §. 4.

##### *Zweck des Evangeliums.*

Johannes selbst spricht 20, 31. den Zweck seines Evangel. sehr bestimmt aus; es sollte darnach nichts Anderes als die Ueberzeugung, dass Jesus der Messias sei, gewähren, und durch diesen Glauben das messianische Leben, welches in Jesu zeitlich erschienen sei, vermitteln. Während es diesen Zweck im Allgemeinen mit den Evangelien des Matth. und Mark. gemein hat, ist ihm die unterscheidende Bestimmtheit der Aufgabe eigen, in Jesu den Messias im höchsten Sinne der Gottessohnschaft nachzuweisen, nämlich den menschgewordenen göttlichen Logos, daher Joh. den Abschnitt vom Logos als Programm dem ganzen Evangel. voranschickt. Im vorgefundenen Namen und Begriff des



göttlichen Logos hat er für seine eigene erhabene Anschauung von Christo, dem menschlich erschienenen göttlichen Leben, die vollkommen entsprechende Ausprägung erkannt, und darnach ist von ihm die menschliche Erscheinung und das geschichtliche Leben des göttlichen Logos in Christo mit schöpferischer Begeisterung und Klarheit dargestellt, damit das Leben, welches so erschienen, durch den Glauben angeeignet würde. Auch das Evangel. Matth. (und Luk.) fasst den Begriff des Sohnes Gottes metaphysisch, und erklärt ihn durch die göttliche Zeugung, aber Joh. fasst und erklärt ihn durch Aufsteigung in das vorweltliche und ewige Verhältniss des Sohnes zum Vater, der den Sohn gesandt hat, wie auch Paulus diese Präexistenz, wenngleich ohne die Begriffsform des Logos, lehrt, und daher von einem Anfangsmoment der Gottessohnschaft durch zeitliche göttliche Zeugung nichts enthält. Johannes ist mithin auf einem weit höhern Standpunkte als Matth., führt aber seinen Beweis ebenfalls wie die übrigen Evangelisten *historisch*, nicht auf dem Wege des Idealismus die geschichtliche Wirklichkeit und Ueberlieferung preis gebend (gegen Baur u. s. Schule), sondern theils aus dem Stoffe des vorhandenen und bereits in den älteren evangelischen Schriften sich darstellenden Ueberlieferungskreises auswählend, theils diesen verlassend und rein aus dem reichen Vorrathe eigener Erinnerung und Erfahrung arbeitend. Dabei erhellt von selbst, wie ihm besonders die Reden Jesu über seine göttlich messianische Würde im Gegensatz gegen den Unglauben der Juden maassgebend waren, wie nothwendig aber auch für seinen Zweck die Zeugnisse des Täufers, die prophetischen Weissagungen und ausgewählte Wunderbeweise, letztere zugleich als geschichtliche Grundlagen der Reden, zusammenwirken mussten. Die allgemeine Gleichheit seines Zweckes mit dem der gangbaren Galiläischen Ueberlieferung, nämlich die Messianität Jesu nachzuweisen, einerseits, und die besondere Verschiedenheit seiner erhabenern und geistigern Anschauung und Absicht, Jesum als den menschgewordenen Logos, als den Inhaber und Verleiher des göttlichen und ewigen Lebens darzustellen, anderseits, so wie bei Beidem die Unabhängigkeit des vertrautesten Augen- und Ohrenzeugen Christi von allen Vorarbeiten Anderer und die selbstständige eigenthümliche Zusammenfassung und Wiederhervorbringung der Lehren Jesu von ihrem alles Einzelne bestimmenden und zur Einheit verbindenden Mittelpunkt aus, — diess und die nächste Bestimmung der Arbeit für Leser, welche mit der Griechisch-Jüdischen Spe-

culution bekannt sein mussten, gab dem Buche die charakteristische Gestalt, welche es hat. Die harmonische geistige Einheit, welche dabei durch das Ganze geht, ist der Reflex der gesammten eigenen Anschauung des Verfassers, welche nicht apriorisch, sondern erfahrungsmässig (1, 14. vrgl. *Hauff* in d. Stud. u. Krit. 1846. p. 574 ff.) als die Frucht eines langen Lebens in Christo und einer Fülle und Tiefe der Erinnerung, wie nur Er unter den Lebenden sie haben konnte, gestaltet war. Nach der Zerstörung des Jüdischen Reichs und von Johannes geschrieben, welcher längst über das Jüdische Christenthum hinausgeschritten und im Mittelpunkte Asiatischer Bildung im höchsten Ansehn wirksam war, konnte das Evangel. nicht, wie einst die Spruchsammlung des Matth. und das daraus entstandene Evangel., Palästinische Leser in Auge haben \*). Sehr natürlich war es zunächst für diejenigen Kreise des Christenthums bestimmt, in welchen der Ap. lebte und wirkte, mithin für Kreise von ursprünglich Paulinischer Kirchenstiftung, aus juden- und heidenchristlichen Elementen erwachsen, durch Joh. selbst aber weitergefördert zu der höhern Einheit, für welche P. nur im beständigen Kampfe mit dem noch ungebrochenen Judenthume hatte wirken können. Das Evangel. Joh. ist daher kein Paulinisches, sondern verklärter und geistiger, über Jüdisches Wesen schlechthin erhabener als Paulus, zarter und sinniger als dieser, ursprünglicher auch, aber den Haupt-Ideen nach mit der in klarer, bestimmter und concreter Dialektik verarbeiteten Lehre des Paulus übereinstimmend, obwohl diese Ideen in ruhiger Höhe über dem Streite der Gegensätze nach der Vollenendung der christlichen Grundbegriffe darstellend, und so das Wesen, das Licht und Leben der im höchsten Sinne *katholischen* Richtung und Bestimmung des Christenthums für alle Zeiten der Welt mittheilend. Es vertritt die wahre und reine christliche Gnosis, wobei jedoch *Polemik gegen die Gnostiker* nicht als Zweck anzunehmen ist, wie schon *Iren.* 3, 11. 1. die Irrthümer des *Cerinth* und der *Nikolaiten* für den von Joh. bekämpften Gegensatz ausgab, *Epiphan.* Haer. 51, 12. 69, 23. u. *Hieron.* de vir. ill. auch die *Ebioniten* hinzusetzten, und auch Neuere mehr oder weniger direct und bestimmt die gnostische Lehre bestritten glaubten (*Melanth.*, *Grot.*, *Michael.*, *Storr*, *Hug*, *Kleuker*, *Schneckenb.*, *Ebrard* u. M.), wogegen aber entscheidend ist,

---

\*) Daher die Dolmetschungen und Erklärungen, die die nicht-palästinische Leser voraussetzen, 1, 38. 41 f. 4, 25. 5, 2. al.

dass Joh. überhaupt eine polemische Absichtlichkeit gegen verkehrte Zeitrichtungen nirgends im Evangel. hervortreten lässt, desfallsige indirecte und versteckte Beziehungen aber als beabsichtigt aufzusuchen eben so willkürlich, als dem entschiedenen Charakter des apostolischen Standpunktes, diesen im bewussten Gegensatz gegen Häresieen angenommen, zuwider wäre. Im ersten *Briefe* steht der Ap. gnostischen Verirrungen gegenüber, und letztere mögen ihm nicht erst nachdem er bereits sein Evangel. geschrieben (wie *Ewald* Jahrb. III. p. 157. annimmt), in seiner Umgebung begegnet sein; aber die den Gegensatz bestreitende Aufgabe, welche sich der Ap. in seinem Briefe gestellt hat, kann nicht die Aufgabe seines Evangel., welches sich eben in seinem ganzen Charakter über den Gegensätzen hält, gewesen sein. Jedenfalls sehen wir aus dem Briefe, wie er, hätte er im Evangel. streiten *wollen*, gestritten haben würde. Die gnostische Entwicklung, wie sie an und für sich ein Process war, der nicht ausbleiben konnte, lag damals und schon vorher in der ganzen Atmosphäre der Zeit und des Ortes; sie erscheint in Joh. rein und in thetischer Einfachheit und Klarheit, und verlief in den Häresieen des zum Theil gleichzeitig, zum Theil später ausgebildeten Gnosticismus in ihre bunten Verirrungen, bei welchen sie sich durch Ausbeutung des Joh. sogar begünstigt sah. Dass manche Stellen als den Gnostikern *entgegengesetzt* erklärt werden können, berechtigt so wenig zu der Voraussetzung einer desfallsigen wirklichen Absichtlichkeit, wie die dem Gnosticismus *günstige* Deutung, welche bei anderen Stellen möglich ist, zum Schlusse einer *irenischen* Absicht (*Lücke*) hinsichtlich dieser Häresieen berechtigen würde, da das *Ausdrückliche* oder wenigstens das *näher Kennzeichnende* solcher Tendenzen nicht vorhanden ist. In entsprechender Weise sind die Annahmen einer Polemik gegen die *Doketen* (*Seml.*, *Berthold*, *Eckerm.*, *Niemeyer* de docetis, Hal. 1823., *Schneckenb.*, *Ebrard*), wobei man 1, 14. 19, 34. 20, 20. 27. benutzte, und der Bestreitung des *Ebionitismus* und *Judaismus* (*Hieron.*, *Grot.*, *Lange* die Judenchristen, Ebioniten und Nikolaiten d. apost. Zeit, Lpz. 1828., *Ebrard* u. M.) zu beurtheilen, und es ist ganz willkürlich, ja die geschichtliche Treue und Wahrheit des Joh. verletzend, sogar Auslassungen evangelischer Ereignisse bei demselben auf Rechnung polemischer Zwecke zu setzen, wie z. B. *Schneckenb.* Beitr. p. 60 ff. die Auslassung des Seelenkampfes im antignostischen Interesse, und das Schweigen von der Verklärung auf dem Berge in antidoketischer

Absicht begründet sieht. Eine gegnerische Bezugnahme auf *Johannesjünger* (*Grot., Schlichting, Wolzogen, Overbeck* üb. d. Ev. Joh. 1784., *Michael. Storr* u. M. auch *Ewald*) wird durch Stellen wie 1, 6—8. 15. 19—41. 3, 22 ff. 5, 33—36. 10, 40 f. nicht genügend begründet, da die einzigartige Erhabenheit Jesu auch dem von Gott gesandten *Johannes* gegenüber vom Ap. im nothwendigen Zusammenhange seiner Geschichte und seines Buchs dargestellt werden musste, eine *besondere* Absicht aber in jenen Stellen nicht nachweisbar, vielmehr anzunehmen ist, dass einer solchen Aussprüche wie Matth. 11, 11. nicht entgangen sein würden. Ueberdiess sind die Christum *verwerfenden* Johannesjünger (*Recogn. Clem. 1, 54. 60.*) und die im 17. Jahrh. bekannt gewordenen *Zabier* oder *Mendaeer* (*Gieseler Kirchengesch. I. I. p. 76.*) spätern Ursprungs; die Act. 18, 25. 19, 1 ff. vorkommenden aber sind nur noch mit Christo nicht näher bekannt, daher in Betreff solcher nur eine gewinnende Absicht zu denken wäre (*Herder* vom Sohne Gottes p. 24., auch *de Wette*), welche aber auch beim gänzlichen Mangel näherer Beziehungen im Evang. nicht anzunehmen ist.

Im Allgemeinen ist übrigens hinsichtlich der häretischen Entwicklung, so weit sie in jener Zeit und besonders in Asien (vrgl. schon die Briefe an die Galat. u. Kolosser) hervorgetreten war, als innere Nothwendigkeit anzunehmen, dass Johannes, ihren Verirrungen gegenüber, zumal den gnostischen und Judaistischen, sich bewusst sein musste, dass sein Evangel. die ursprüngliche, von jenen Verirrungen ungetrübte und unverdunkelte *Wahrheit* darstellen müsse, daher man zwar im Allgemeinen einen theilweisen mitbestimmenden Einfluss der vorhandenen Gegensätze gegen die Wahrheit, für welche er zu zeugen hatte, auf die Gestaltung seiner Schrift, jedoch nicht weiter zuzugeben hat, als so, dass er dabei lediglich in der Thesis blieb, nicht polemisch verfuhr, und eben in der einfachen Thesis das mächtigste Gegengewicht gegen Irrungen hinstellte, ohne sich die *Bestreitung* derselben oder auch nur die *Apologie* des Evangel. gegen sie (*Seyffarth* Specialcharakterist. p. 39 f., *Schott Isag. §. 40.*, *de Wette* u. M.) zu seiner Aufgabe, die vielmehr *über* dem Streite der Zeitmeinungen stand, zu machen \*). Diess ist festzuhalten, um

---

\*) Auch *Baur* p. 373. bekennt: das Evang. Joh. stehe in allen Gegensätzen der Zeit und trage doch nirgends die bestimmte Farbe eines zeitlichen und örtlichen Gegensatzes an sich. Diess ist aber in der That nur dann begreiflich, wenn das Evang. noch in die



nicht einerseits das Evang. Joh. gegen seinen ganzen Charakter zu einer Streitschrift herabzusetzen, noch dasselbe anderseits als Erzeugniss der Speculation seinem nothwendigen concreten Verhältnisse zur geschichtlichen Entwicklung der Kirche jener Zeit zu entziehen.

Die alte Meinung (schon Euseb. 3, 24. berichtet sie), dass Joh. die *Synoptiker habe bestätigen, berichtigen und ergänzen wollen* (Michael., Storr, Hug, Ebrard u. M. nach dem Vorgange des Hieron. de vir. ill. 9.; Eichhorn bezieht diese Absicht auf das Urevangel.), ist entschieden abzuweisen, da von solcher Absichtlichkeit selbst die leiseste Andeutung im Evangel. fehlt; da ferner bei deren Annahme demselben ein seinem Wesen und seinem 20, 30 f. ausdrücklich bezeugten Zwecke fremdartiger Charakter, der historisch kritische, untergelegt würde, der selbst als Neben-Absicht dem geistigen höhern Gepräge und der erhabenen Einheit und unzersplitterten Geschlossenheit des Buchs fern wäre; da ferner nicht in allen Wiederholungen synoptischer Stücke, welche Joh. gegeben hat, eine Ergänzung oder Berichtigung statt findet, wobei aber die Absicht einer Bestätigung im Hinblick auf die Nichtwiederholung sehr vieler anderer und wichtigerer Berichte der Synoptiker nicht vorausgesetzt werden kann; da ferner, wo Joh. von parallelen synoptischen Berichten abweicht, bei dem Fehlen gegensätzlicher Bezugnahmen (nur 3, 24. findet sich eine beiläufige *Zeitbemerkung* der Art) die Unabhängigkeit desselben von der Galiläischen Ueberlieferung zur Erklärung des Verhältnisses völlig hinreicht; da endlich bei sehr Vielem, was Johannes aus der synoptischen Geschichte nicht aufgenommen hat, und gegen dessen geschichtliche Wahrheit doch keinerlei begründete Zweifel statt finden, die Berichtigung, wenn sie anzunehmen wäre, der Verwerfung gleich käme. Kurz, hätte der Apostel die fragliche Absicht wirklich gehegt, so wäre er ihr auf eine sehr wunderliche und durchaus unvollständige und inconsequente Weise nachgekommen. Dagegen ist als selbstverständlich anzunehmen, dass er die Galiläische Ueberlieferung genau kannte, und dass ihm auch die schriftlichen Aufzeichnungen aus dem

---

apostolische Zeit gehört und sein Verf. auf apostolischer Höhe steht, nicht aber, wenn es im zweiten Jahrhundert entstanden ist, wo die Gegensätze bereits zur offenen und tiefen Spaltung sich entwickelten und schon entwickelt hatten, und wo die Bedingungen zur Erzeugung einer solchen Eintrachtsformel gänzlich nicht im Schoosse der Zeit lagen.

Kreise dieser Ueberlieferung, welche bereits zahlreich im Umlauf waren, wenigstens theilweise bekannt gewesen sind, wie er denn den Geschichtsbestand derselben im Wesentlichen auch als bekannt voraussetzt \*). Aber grade seine völlige Nichtabhängigkeit von dieser Tradition und ihren schriftlichen Erzählungen, bei dem Zwecke der höhern Messianischen Beweisführung, den er im Auge, und bei dem reichen Stoff, aus welchem er auszuwählen hatte, macht seine theilweise Uebereinstimmung und doch weit mehrfache Abweichung von den Synoptikern, so wie überhaupt sein ganzes durchaus nicht auf absonderliche Absichtlichkeiten angelegtes Verhältniss zu ihnen begreiflich, wobei die Bestätigung, Berichtigung und Ergänzung zwar sehr oft als *Folge* und *Ergebniss* herauskommt, aber niemals als *schriftstellerischer Zweck* zu betrachten ist. Hinsichtlich des so gefassten *Berichtigungspunktes* insonders ist allerdings auch das *Schweigen* des Joh. über manche Parthieen des synoptischen Erzählungskreises bedeutsam, so fern nämlich die Geschichtlichkeit derselben in ihrer überlieferten Gestalt für den Zweck des Ap. von besonderer Wichtigkeit hätte sein können, was insonders von der Versuchungsgeschichte, von der Verklärung und von der Himmelfahrt als äusserem Hergang, auch von den Heilungen Dämonischer als solcher gilt. Wie indess die Kritik hierbei zu besonderer Vorsicht verpflichtet ist, so ist der umgekehrte Schluss, dass Thatsachen, welche auch für den synoptischen Messiasbeweis von grosser Wichtigkeit gewesen wären, aber nur bei Joh. sich finden, in ihrer von diesem überlieferten Gestalt nicht ursprünglich geschichtlich seien, überall unzulässig, zumal wo Joh. als Augenzeuge berichtet, als welcher er auch die Geltung des Matth. überragt, da dieser zwar die Spruchsammlung, die in das Matthäus-Evangel. verarbeitet ist, nicht aber das letztere selbst verfasst hat, wie es in seiner allmählich entstandenen kanonischen Gestalt vorliegt. — Muss nach alle dem die Ergänzungs- und Berichtigungs-Meinung zurückgewiesen und die volle Selbstständigkeit und Unabhängigkeit des Joh. im Verhältnisse zu den Synoptikern gewahrt werden: so ist dabei fest zu halten, wie er als der letzte Evangelist und Apostel einem von der Entwicklung der Kirche in dieser spätern Zeit gegebenen höhern Bedürfnisse der christlichen Erkenntniss zu genügen, und somit über die ganze ältere Evangelienliteratur hinauszugehen hatte. Dieses höhere Bedürf-

\*) S. Weizsäcker in den Jahrb. für Deutsche Theol. 1859. p. 691 ff.

niss betraf die tiefere und einheitliche Einsicht in das eigentliche ewige Wesen des Christenthums und seines Stifters, welche grade Er noch, wie kein anderer der Zeitgenossen, aus seinem erfahrungsreichen Bewusstsein zu vermitteln geeignet und berufen war. So ward er, zwar nicht der Ergänzer früherer Evangelien, aber der *Vollen* der dieser ganzen Geschichtschreibung, zwar nicht den Fortschritt machend von der *πίστις* zur *γνώσις* (*Lücke*), sondern mit den Synoptikern das gemeinschaftliche Ziel der *πίστις* verfolgend (20, 31.), aber den Inhalt des gemeinsamen Glaubens auf einen höhern, einheitlichen und universellern Grad der uranfänglichen *γνώσις* seines Wesens bringend, als diess der frühern evangelischen Geschichtschreibung unter andern gewesen, jetzt vergangenen Verhältnissen möglich war.

Seinen Zweck, in Jesu den Messias im Sinne des menschengewordenen Logos nachzuweisen, verfolgt Joh. so, dass er zuvörderst die leitende Idee selbst im Prologe darlegt, und dann in ausgewählter\*) Geschichtsdarstellung ihre geschichtliche Verwirklichung in Jesu nachweist. Diese der höchsten christologischen Weltanschauung angehörende Idee bestimmte die Auswahl und Behandlung, und schärfte den vom Verf. beständig im Auge gehaltenen Gegensatz gegen das ungläubige und feindliche Judenthum, thut aber dem historischen Charakter seines Evang. so gänzlich keinen Eintrag, dass sie vielmehr nur als aus der erlebten Geschichte empfangen und in dieser wiederum nachgewiesen erscheint. Das Evangel. gegen den Verdacht freier Composition aus synoptischem Stoffe im Dienste einer Hauptidee (*Baur* u. s. Schule) zu schützen, ist einerseits für den, welcher dasselbe als nothwendig apostolisch und als eine *nur so* begreifliche Erscheinung erkannt hat, eben so entbehrlich, wie es dem gegenüber, welcher es in das zweite Jahrhundert verlegen kann, und dieser Spätzeit eine solche Schöpferkraft der Idee zutraut, bei der gänzlichen Verschiedenheit der Voraussetzungen mit Erfolg erfahrungsmässig nicht möglich ist.

---

\*) Beachtenswerth ist hierbei besonders auch die Auswahl aus den *Wundern* Jesu, von deren Hauptarten je eine ausgehoben ist, nämlich eine Verwandlung 2, 1 ff., eine Fieberheilung 4, 47 ff., eine Lahmenheilung 5, 1 ff., eine Speisung 6, 4 ff., ein Seewandeln 6, 16 ff., eine Blindenheilung 9, 1 ff., eine Todtenerweckung 11, 1 ff. Diese Siebenzahl ist schwerlich zufällig, noch auch die Ausschliessung einer Dämonen-Austreibung.

## §. 5.

*Quellen, Zeit und Ort der Abfassung.*

Die Hauptquelle ist Johannes selbst seine Erinnerung, seine Erfahrung, sein durch den Geist der Wahrheit fortgesetztes fortgeschrittenes und frisch erhaltenes Gemeinschaftsleben mit Christo, so wie der beständige Betrieb der Verkündigung und sonstigen mündlichen Mittheilung dessen, was als die verklärte Gesamttanschauung des Wesens und Lebens Jesu den wesentlichen Inhalt seiner Schrift ausmacht. Hiernach bemisst sich die relativ höchste Glaubwürdigkeit der letztern, welcher unter den vier Evangelien in allen wesentlichen Stücken, wo der Verf. als Augen- und Ohrenzeuge berichtet hat, die Entscheidstimme zusteht. Auch auf die Reden Jesu bezieht sich diess, deren Treue, zwar nicht allen Einzelheiten und nicht allen Formen nach, weil sie aus der Erinnerung und unter einem bestimmten leitenden Gesichtspunkt nach längst geschehener und verarbeiteter Verschmelzung der Gedanken und der Sprache des Herrn mit der eigenen, dadurch verklärten Denk- und Redeweise von Johannes frei wiederhervorgebracht und wiederbelebt sind, aber nach dem gesammten eigentlichen Lehrgehalte um so mehr anzuerkennen ist, je zarter, inniger und lebendiger grade Johannes mit dem Sinn und Herzen seines Meisters im Einklange stand. So eingelebt ist Joh. in die Art und Natur der Rede Jesu und so verwachsen mit dessen Geiste, dass auch seine eigenen eingemischten Reflexionen, nicht minder sein Brief, ja selbst Reden des Täufers das nämliche Gepräge tragen, was aber eben die wesentliche Ursprünglichkeit der Reden Jesu nur desto höher stellt \*).

In solchen Parthieen, bei denen die Gewähr des Selbst-

---

\*) *Ewald* Jahrb. III. p. 163 f.: „Wie im A. B. grade die ältesten Propheten am strengsten und reinsten die Dolmetscher dessen sind, der nie leiblich erscheinbar doch in ihnen wie leiblich sich regt und lebt und redet, so kehrt nun ganz zum Schlusse des N. B. ein ähnlicher Fall aber bei dem in die helle Erscheinung getretenen Logos wieder; der Geist des geschichtlichen Christus hat sich in seinem einstigen vertrauten Jünger in der dichtesten Kraft und leichtesten Klarheit gesammelt, und strömt nun aus ihm über diese spätere Welt, welche ihn noch nie so vernommen hat; der Mund Johannis wird für diese Welt zum Munde des verklärten Christus und zur ganzen geschichtlichen Wiederbelebung des bis zum Ende der Dinge nicht wieder erscheinenden Logos.“



zeugen nicht vorhanden ist, wird dieselbe durch die Verbindung des Verfassers mit Christo und den übrigen Aposteln, und durch die vorauszusetzende, im innigsten Interesse der Sache geschehene Erforschung, so wie durch die begeistert in ihm fortlebende harmonische Gesamtaufassung des Lebens und Wirkens Christi, welche fremdartige hinzugetragene Züge von selbst ausscheiden musste, genugsam ersetzt.

Die Annahme, er habe zu seinem eigenen Bedarf *selbstgefertigte Aufzeichnungen* (so *Bertholdt*, *Wegscheid.*, *Schott* u. M.) benutzt, ist zwar dem Bedürfnisse des lebendigen apostolischen Berufs nicht widersprechend, muss aber so untergeordnet gefasst werden, dass sie mit der Einheit des Geistes und Gusses des Ganzen vereinbar bleibt, welche Einheit die allmählich zur Vollendung gereifte Frucht eines ganzen langen Lebens der alles Einzelne zum wahren und frischen Gesamtbilde verbindenden Erinnerung ist.

Die synoptische Ueberlieferung war dem Johannes bekannt, und sein Evang. setzt sie voraus. Gewiss hat er auch die evangelischen Schriften, welche sie darstellten, wenigstens theilweise gekannt, — aber Quelle war alles diess nicht für ihn; sein Buch ist selbst Beweises genug, dass er unabhängig davon und *über* den damals vorhandenen schriftlichen und traditionellen Auctoritäten stehend gearbeitet hat. Diese Selbstständigkeit hat er sogar der Spruchsammlung des Matth., wie auch dem Evang. des Markus gegenüber bewahrt, welche beide zweifellos von ihm gelesen sind und manches im Ausdrücke unwillkürlich und ungesucht ihm dargeboten haben zur eigenen selbstständigen Darstellung, was daher der apostolischen Ursprünglichkeit keinen Eintrag thun kann. Vrgl. *Ewald* Gesch. Christi p. 127 f.

Woher Joh. die Anschauungsform des Göttlichen in Christo als des *Logos* überkommen habe, darüber s. z. 1, 1.

Ueber die *Oertlichkeit*, in welcher das, übrigens zweifellos Griechisch, nicht Aramäisch (gegen *Salmas.*, *Bolten*, theilweise *Bertholdt*) geschriebene Evangel. verfasst ward, sagt die älteste Ueberlieferung (schon *Iren.* 3, 1., *Clem. Al.*, *Orig.*, *Euseb.* u. s. w.) mit Bestimmtheit aus, es sei zu *Ephesus* geschrieben, und noch spät soll die Urschrift zu *Ephesus* erhalten, und der Gegenstand der Verehrung der Gläubigen gewesen sein (*Chron. Pasch.* p. 411. ed. *Dind.*). Bei dieser Ortsbestimmung ist stehen zu bleiben, da das Evangel. selbst seine Ferne von Palästina, seine Fremdheit von Jüdischen Lebenskreisen und seine Rücksichtnahme

auf Griechisch gebildete Leser an der Stirn trägt, und da für Ephesus auch die spätere Geschichte des Apostels unterschieden spricht. Die Ueberlieferung, er habe auf *Patmos* geschrieben (*Pseudo-Hippolytus*, *Theophyl.* u. M.) ist später, und verdankt der Notiz von der Abfassung der Apokalypse auf jener Insel ihren Ursprung. Mit dieser Ueberlieferung verliert die vermittelnde, Joh. habe auf *Patmos* das Evang. dictirt und in Ephesus herausgegeben (*Pseudo-Athanas.*, *Dorothe.*), allen Werth. — Die Annahme, dass es längere Zeit, ehe es weiter in die Christenheit hinauskam, im engern Kreise der Ephesinischen Freunde sich gehalten habe, auf deren Bitten der Ap. nach uralter Ueberlieferung (*Canon Murat.*, *Clem. Al.* b. Euseb. 6, 14.) geschrieben, erhält zwar nicht durch das Schweigen des Papias über dasselbe (*Credn.*), wohl aber dadurch eine Bestätigung, dass der Anhang Kap. 21. bei allen alten Zeugen vorhanden ist, woraus geschlossen werden darf, dass erst nach Hinzutritt dieses Anhangs die Herausgabe des Evang. in weitere Kreise und die Verbreitung durch Abschriften erfolgte.

In Betreff der Zeit der Abfassung geht die älteste Angabe (*Iren.*, *Clem. Al.*, *Orig.*) dahin, dass Joh. später als die Synoptiker und (*Iren.*) erst nach dem Tode des Petrus und Paulus geschrieben habe. Die Zeit näher, und zwar möglichst spät festzusetzen (*Epiphan.* Haer. 51, 12. \*)), in's hohe Greisenalter des Apostels, hing mit dem Interesse, dem Evangel. antihäretische Tendenzen zu leihen, zusammen, und verliert dadurch an kritischem Gewicht. Gleichwohl ist Folgendes als Ergebniss der Vergleichung dieser Ueberlieferungen mit den geschichtlichen Verhältnissen und

---

\*) Διὸ ὕστερον ἀναγκάζει τὸ ἅγιον πνεῦμα τὸν Ἰωάννην παραιτούμενον εὐαγγελίσασθαι δι' εὐλάβειαν καὶ ταπεινοφροσύνην, ἐπὶ τῇ γηραλέᾳ αὐτοῦ ἡλικίᾳ, μετὰ ἔτη ἐνεγκύοντα τῆς ἑαυτοῦ ζωῆς, μετὰ τὴν αὐτοῦ ἀπὸ τῆς Πάτμου ἐπαύροdon τὴν ἐπὶ Κλαυδίου γενομένην Καίσαρος, καὶ μετὰ ἱκανὰ ἔτη τοῦ διατρίψαι αὐτὸν ἀπὸ τῆς Ἀσίας ἀναγκάζεται ἐκδέσθαι τὸ εὐαγγέλιον. Diese letzten Worte sind weder verderbt, noch ist ἀπὸ τῆς Ἀσίας mit ἀναγκάζεται zu verbinden, so dass es gleich *ab Asiae episcopis* wäre (*Lücke*), sondern es ist zu erklären: *und viele Jahre nachher nachdem er fern von Asien gelebt hatte*, wird er genöthiget u. s. w., das heisst dem wesentlichen Sinne nach: *viele Jahre nach seinem ausserasiatischen Aufenthalt*, viele Jahre nach seiner Rückkehr aus *Patmos*. Der Genit. nämlich τοῦ διατρίψαι αὐτὸν ἀπὸ τ. Ἀσίας bezeichnet das Verweilthaben als den zeitlichen Ausgangspunkt, von welchem an die ἱκανὰ ἔτη zu laufen anheben. S. *Kühner* II. p. 164. p. 514. Vrgl. *Bernhardy* p. 138.

mit dem Evang. selbst festzuhalten: Da Joh. gewiss nicht eher als nach dem Ausscheiden des Paulus aus dem Asiatischen Wirkungskreise, ja wohl zweifellos erst nach der Zerstörung Jerusalem's, wo er bis dahin seinen Sitz hatte, sich in Ephesus niederliess; da ferner die Entfremdung von den Palästinischen Zuständen, welche sich im Evang. kund giebt, einen bereits langen Aufenthalt ausser Palästina voraussetzt; da nicht minder die durchgebildete Logos-Anschauung eine nachpaulinische Phase der Auffassung und Darstellung des höhern Wesens Christi ist, und nur einen längern Verkehr mit philosophischen Einflüssen annehmen lässt; da die ganze Art und Natur des Buchs, seine Klarheit und Tiefe, seine Ruhe und Vollendung, die Durchbildung und Abklärung höherer Jahre sehr wahrscheinlich macht, ohne jedoch an Altersschwäche irgendwie zu erinnern: so ist die Abfassung nicht vor der Zerstörung Jerusalem's zu setzen, sondern nach derselben, und zwar immerhin eine geraume Zeit darnach, zumal diese Katastrophe, wäre sie noch frisch in Erinnerung und in ihrem tiefen Eindrücke gewesen, kaum ohne ausdrückliche Bezugnahme in dem Buche psychologischer Weise hätte bleiben können. Solche ausdrückliche Bezugnahmen finden sich nicht; aber wenn gleichwohl, und mit Recht, dem Apostel Jerusalem und seine nächste Umgebung als zertrümmert im längern Hintergrunde seiner Vorstellung liegend zu denken ist, so ist das  $\eta\upsilon$  11, 18. 18, 1. 19, 41. natürlicher aus dieser Vorstellung, als aus der bloßen Umgebung geschichtlicher Berichterstattung, zu begreifen, wogegen auch das  $\epsilon\sigma\tau\iota$  5, 2. sein volles Recht behalten kann. Will man eine Jahresangabe, so mag das Jahr 80. \*) nicht zu weit vor- oder rückwärts irren. *Sembl.* u. *Tittm.* (vrgl. auch *Schleierm.* Einl. p. 331.) machten uns. Ev. zum ältesten von allen, — eine ungeschichtliche Paradoxie.

*Anmerkung:* Seiner *Anlage* nach zerfällt das Evangel. in folgende Hauptstücke: Nach dem Prologe beginnt die Offenbarung der Herrlichkeit des eingebornen Sohnes vom Vater (welche das Thema des Evangel. bildet 1, 14.) zunächst durch Johannes d. T. und die Selbstoffenbarung derselben bis zum ersten Wunder, und zwar noch

\*) Es liegt also zwischen der Apokal. und dem Evangel. ein Zeitraum von etwa 10 Jahren. Bei einem so ausgereiften Geiste, wie der i. 70. schon bejahrte Ap. sein musste, wäre dieser Zeitraum gewiss zu kurz gewesen, um noch eine solche Umgestaltung der Anschauung und Sprache zu bewirken, wie man sie annehmen müsste, wenn der Apokalyptiker auch der Evangelist gewesen wäre.

ohne den Gegensatz des Unglaubens bis 2, 11. Sodann: 2) diese Selbstoffenbarung beschreitet die Öffentlichkeit und geht in That und Lehre unter dem Gegensatz von Glauben und Unglauben fort bis zu einem andern und grössern Wunder 2, 12 — 4, 54. Ferner: 3) neue Wunder des Herrn in Judäa und Galiläa und die dadurch veranlassten Reden steigern jenen Gegensatz, so dass bei den Juden Verfolgung und selbst das Verlangen ihn zu tödten, bei den Schülern sogar der Abfall vieler eintritt, 5 — 6, 71. Nachdem dann 4) der Unglaube auch bei den Brüdern Jesu hervorgetreten, die Selbstoffenbarung des Eingebornen vom Vater aber in Reden und Thaten bis zum grössten Wunder der Todtenerweckung vorgeschritten, dadurch jedoch bei dem Glauben Vieler an ihn die Feindschaft des Unglaubens bis zum entschiedenen Tödtungsbeschluss getrieben war, 7 — 11, 57, erfolgt 5) vor, bei und nach der Ausführung dieses Todesbeschlusses die höchste Selbstoffenbarung von Christi göttlicher Herrlichkeit, welche endlich in der Auferstehung ihren vollendeten Sieg errungen hat, 12 — 20. Kap. 21. ist ein Anhang. Viele andere Versuche, die Gesamtanlage darzustellen s. b. *Luthardt* I. p. 255 ff., welcher (vgl. auch dessen Schrift: *de composit. ev. Joh.* Norimb. 1852. und vorher: *Köstlin* in d. theol. Jahrb. 1851. p. 194 ff.) seinerseits eine künstlichere *Dreitheilung* im Ganzen und Einzelnen durchzuführen bemüht ist. Am nächsten obiger Eintheilung steht *Ewald* Jahrb. III. p. 168. vgl. VIII. p. 109. Bei jeder Art der Eintheilung ist immer der Gegensatz, in welchem zur Selbstoffenbarung der göttlichen Herrlichkeit der fort und fort steigende Unglaube und Hass der Welt steht, als der Faden fest zu halten, welcher planvoll durch das Ganze hindurchgeht.

### Εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην.

B. hat blos κατὰ Ἰωάνν. Andere: τὸ κ. Ἰωάνν. (ἅγιον) εὐαγγ. Andere: ἐκ τοῦ κ. Ἰωάνν. Andere: εὐαγγ. ἐκ τοῦ κ. Ἰωάνν. S. z. Matth.

### Κ Α Ρ. Ι.

V. 4. ζῶν ἡ ᾧν) Codd. bei Or. u. Aug. It. (ausgen. Germ. Foss.) Sahid. Syr.<sup>cu</sup> Clem. Valentt. b. Ir. Hilar. Ambr. Vigil.: ζῶν ἐστιν. Verallgemeinerung im Zusammenhang mit der Wortverbindung: ὁ γέγ. ἐν αὐτῷ, ζῶν ἡ ᾧν, und vielleicht nach 1. Joh. 5, 11. — V. 16. καὶ ἐκ) B. C.\* D. L. X. 33. Copt. Aeth. Arm. Ver. Verc. Corb. Or



u. m. Väter u. Schol.: ὅτι ἐξ. So *Griesb.*, *Lachm.*, *Tisch.*; ὅτι ist wegen seiner überwiegenden Beglaubigung und deshalb vorzuziehen, weil man schon sehr frühzeitig (*Heracl.* u. *Orig.*) V. 16. als Fortsetzung der Rede des Täufers betrachtete, wobei sich das unmittelbar fortführende καὶ statt des weniger planen ὅτι unwillkürlich darbot und einschlich. — V. 18. υἱός) B. C.\* L. 33. Copt. Syr. Aeth. u. m. Väter: θεός. Dogmatische Uebertreibung. Die Weglassung des υἱός (*Orig.* Opp. IV. p. 102. *Ambros.* ep. 10.) hat zu wenig Bezeugung und konnte leicht durch V. 14. veranlasst werden. — V. 19. Nach ἀπέστειλαν haben B. C.\* Minusk. Chrys. u. Verss. πρὸς αὐτόν. So *Lachm.* Zusatz, den andere Codd. u. Verss. erst nach Λευίτας einfügen. — V. 20. οὐκ εἰμι ἐγώ) A. B. C.\* L. X. Δ. 33. Verss. u. Väter haben: ἐγὼ οὐκ εἰμι. So *Lachm.* Richtig wegen überwiegender Beglaubigung. Vrgl. 3, 28., wo οὐκ εἰμι ἐγώ entschieden bezeugt ist. — V. 22. Das οὖν nach εἶπον (wofür *Lachm.* u. *Tisch.* εἶπαν haben) tilgt *Lachm.* nach B. C. Syr.<sup>cu</sup>, welche Zeugen aber um so weniger hinreichend sind, je leichter das an sich schon entbehrliche οὖν nach der Endsylbe von εἶπον übergangen werden konnte \*). — V. 24. Der Artikel vor ἀπεσταλμ. fehlt bei A.\* B. C.\* L. Or. (einmal) Nonn. Vielleicht bloße Schreibauslassung; vielleicht aber auch absichtlich, weil man hier (so *Orig.* u. *Nonn.*) eine zweite Gesandtschaft angenommen. Daher ist die Auslassung doppelt verdächtig. — V. 25. Statt der beiden οὕτε ist mit *Lachm.* u. *Tisch.* nach A. B. C. L. Minusk. Or. οὐδέ zu lesen. — V. 27. Die Worte αὐτός ἐστιν (wofür G. Minusk. Chrys. οὗτός ἐστιν lesen) und ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν haben so alte, erhebliche und übereinstimmende Zeugnisse gegen sich, dass sie zusammen verworfen werden müssen. *Lachm.* hat sie eingeklammert, *Tisch.* getilgt). αὐτός ἐστιν ist eine unnöthige Nachhülfe der Structur, und ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν eine Vervollständigung aus V. 15. 30. — V. 28. Βηθανίαν) *Elz.*: Βηθαβαρᾶ\*\*), gegen entscheidende Zeugen, aber nach, Syr.<sup>cu</sup> und *Orig.* (Opp. II. p. 130.), welcher zwar selbst gesteht, σχεδὸν ἐν πᾶσι τοῖς ἀντιγράφοις stehe Βηθανία, jedoch aus geographischen Gründen für Βηθαβαρᾶ entscheidet, was die Kritik nicht binden kann. S. die exeget. Anm. — V. 29. Nach βλέπει hat *Elz.* ὁ Ἰωάνν., gegen die besten Zeugen. Anfang einer Kirchenlection. — V. 32. ὥς) *Elz.*: ὡσεὶ, gegen die ältesten und meisten Codd.

\*) Treffend *Matthaei* ed. min. ad 10, 39.: „In nullo libro scribae ita vexarunt particulas καί, δέ, οὖν, πάλιν — —, quam in hoc evangelio. Modo temere inculcarunt, modo permutarunt, modo omiserunt, modo transposuerunt. Accedunt interpretes, qui cum demum locum aliquem tractant, illas particulas in principio modo addunt, modo omittunt.“

\*\*) neuerlichst wieder von *Hengstenb.* befolgt.

S. Matth. 3, 16. Luk. 3, 22. — V. 37. ἤκουσ. αὐτοῦ) αὐτοῦ setzt B. nach μαθῆτ., C.\* L. X. nach δῦο. Auch Verss. haben diese Verschiedenheit der Stellung, welche jedoch als Versetzung des αὐτοῦ, mehr oder weniger mechanisch nach V. 35. geschehen, anzusehen ist. V. 40. ἴδετε) B. C.\* L. Minusk. Syr. utr. Or. Tisch.: ὁψεσθε. Richtig; sowohl die gleich folgenden Worte als auch V. 47. (vgl. 11, 34.) legten den Schreibern weit näher, aus ὁψεσθε: ἴδετε zu machen, als umgekehrt zu verfahren. Nach ὦρα hat Elz. δε, welches aber die wichtigsten Zeugen, gegen sich hat, und zur Verbindung eingeschoben ist. — V. 43. Ἰωvā) Lachm. Ἰωάνου, nach B.\* vgl. L. 33. und einige Verss., welche Ἰωάννου lesen. Dieselbe Differenz 21, 15—17 Es ist mit Tisch. Ἰωάννου zu lesen (B. schreibt den Namen immer mit einem N). Die Recepta rührt aus Matth. 16, 17. her. — V. 44. Nach ἡδέλησεν hat Elz. ὁ Ἰησοῦς, welches die besten Zeugen erst nach αὐτῷ setzen, Anfang einer Kirchenlection. — V. 52. ἀπάρετι) fehlt bei B. L. Copt. Aeth. Arm. Vulg. It. u. einigen Vätern, auch Or. Getilgt von Lachm. Wurde weggelassen, weil es den folgenden Worten, welche man von wirklichen Engellerscheinungen fasste, nicht angemessen schien.

V. 1. Ἐν ἀρχῇ) Joh. parallelisirt zwar den Anfang seines Evangel. mit dem Anfange der Genes. \*); aber er steigert den historischen Begriff בְּרֵאשִׁית, welcher Gen. 1. 1. den Beginn der Zeit selbst enthält, zum absoluten Begriffe der Vorzeitlichkeit; die Schöpfung folgt V. 3. nach. Parallel ist Prov. 8, 23.: ἐν ἀρχῇ πρὸ τοῦ τὴν γῆν ποιῆσαι, ferner: πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι, Joh. 17, 5. πρὸ καταβολῆς κόσμον. Eph. 1, 4. Vgl. Nezach Israel f. 48. 1.: Messias erat מֶשֶׁי חֹדוּ (ante Tohu). Dieselbe Idee schon im B. Henoch 48, 3 f. 6 f. 62, 7., welches Buch (gegen Hilgenf.) in's zweite Jahrh. vor Chr. hinaufreicht (Dillm., Ewald). Der an sich negative Begriff der Vorzeitlichkeit (ehe noch etwas Anderes ausser Gott da war) wird durch ἐν ἀρχῇ in populärer Weise positiv bezeichnet: uranfänglich; die nähere dogmatische Bestimmung der ἀρχή als der Ewigkeit (Theodor Mopsv., Euthym. Zig. vgl. Theophyl.) ist richtige Weiterentwicklung dessen, was Joh. sagt, aber von ihm selbst nicht direct ausgesprochen. Die Meinung der Valentinianer, ἀρχή sei eine (vom Vater und vom λόγος unterschiedene) göttliche Hypostase (Iren. Haer. 1, 8, 5.), und die kirchen-

\*) S. Hoemann de evangelii Joh. introitu introitus Geneseos augustiore effigie, Lps. 1855, p. 26 ff.

väterliche Ansicht, sie sei die göttliche σοφία (Orig.) oder der ewige Vater (Cyrill. Al.), beruhen auf völlig unexegetischer Speculation\*). — ἦν war vorhanden, existirte. Joh. berichtet *historisch*, von der spätern Zeit des menschengewordenen Logos (V. 14.) *zurückblickend*. Er sagt aber nicht: im Anfange wurde der Logos, weil er die Zeugung (vrgl. μονογενής) nicht in Arianischer Vorstellung der Schaffung denkt, sondern wie Paulus Kol. 1, 15. — ὁ λόγος) *das Wort*; denn keine andere Bedeutung kann wegen der Beziehung auf die Schöpfungsgeschichte Platz greifen (also nicht: die Vernunft). Joh. setzt das Verständniss dieses Ausdrucks bei seinen Lesern voraus, und hält, ungeachtet der hohen Wichtigkeit desselben, jeden erklärenden Zusatz für entbehrlich. Daher fallen von selbst diejenigen Erklärungen, welche ungeschichtlich sind und irgend ein *quid pro quo* annehmen, wie 1) ὁ λόγος sei so viel als ὁ λεγόμενος, der Verheissene (Valla, Beza, Ernesti, Tittm. u. M.); 2) es stehe für ὁ λέγων, der Sprecher (Storr, Eckerm., Justi u. M.); nicht weniger 3) die Erklärung von Hofmann Schriftbew. I. 1. p. 109 ff.: ὁ λόγος sei das Wort Gottes, das *Evangel.*, dessen persönlicher Gegenstand aber, nämlich Christus, hier gemeint sei, wogegen entscheidend ist, theils dass niemals im N. T. mit ὁ λόγος Christus, als *Inhalt des Wortes* bezeichnet wird, theils dass bei Joh. ὁ λόγος ohne bestimmten Zusatz nicht einmal zur Bezeichnung des *Evangel.* vorkommt, wie es allerdings öfter bei Mark. (2, 2. 4, 14. al.), Luk. (1, 2. Act. 11, 19. al.) und Paulus (Gal. 6, 6. 1. Thess. 1, 6.) gebraucht ist, theils dass im Contexte weder hier (s. bes. V. 14.) noch 1. Joh. 1, 1. (s. bes. ὃ ἑωράκαμεν — καὶ αἱ χεῖρες, ἡμῶν ἐψηλάφησαν) bei ὁ λόγος von der unmittelbaren Bezeichnung des persönlichen Subjectes abzugehen als stattnehmig sich darstellt, diese unmittelbare Bezeichnung aber, nämlich des schöpferischen Wortes, an u. St. durch die augenfällige Parallele mit der Schöpfungsgeschichte so klar und bestimmt gegeben ist, wie sich's gleich am Eingange des Werkes gebührte. Diese Gründe sprechen im Wesentlichen auch wider die Wendung, welche Luthardt der Erklärung von Hofm. gegeben hat: ὁ λόγος sei das Wort Gottes, welches in Christo Hebr. 1, 1. an die Welt ergangen, und dessen Inhalt seine eigene Person sei. S. dagegen Baur in d. theol. Jahrb. 1854. p. 206 ff. Lechler

\*) Völlig unexegetisch ist auch die Fassung der Socinianer (s. Catech. Racov. p. 135. ed. Oeder): ἐν ἀρχῇ heisse in initio evangelii.

apost. u. nachapost. Zeit. p. 215. *Gess* v. d. Person Chr. p. 116 f. Die Erforschung des Logos-Begriffs kann nur auf *historischem* Wege zum Ergebniss der Wahrheit führen, Die Geschichte aber weist hier zunächst auf Gen. 1., wo der Schöpfungsact durch ein *Sprechen Gottes* (יְאָמַר אֱלֹהִים) ausgeführt wird. Der reale Inhalt dieser der Form nach anthropomorphischen Vorstellung der schöpferischen Selbstoffenbarung des an sich verborgenen Gottes ist die Wurzel der Logos-Idee geworden. Das schöpferische u. überh. den göttlichen Willen tragende Wort wird von der Hebräischen Poesie *personificirt* (Ps. 33, 6. 107, 20. 147, 15. Jes. 55, 10 f. und es werden ihm in Folge dieser concreten selbstständlichen Anschauung die göttlichen Eigenschaften beigelegt (Ps. 33, 4. Jes. 40, 8. Ps. 119 al.), sofern es zugleich die fortwährende Kundgebung Gottes in Gesetz und Prophetie ist. Die eigentliche *Hypostasirung* war damit als weiterer Fortschritt in der Erkenntniss des göttlichen Wesensverhältnisses angebahnt, trat aber erst nach der Zeit des Exils allmählich ein, wobei wohl die orientalische Emanationslehre und später die Pythagoreisch-platonische Philosophie nicht ohne Einfluss auf die weitere Entwicklung des im Kerne schon Gen. 1. Gegebenen geblieben ist. Doch tritt eine andere *Form* der Vorstellung hervor, nicht die ursprüngliche des *Wortes*, sondern, was mit der fortgeschrittenen Entwicklung der ethischen und telischen Reflexion und des Bedürfnisses der Theodicee zusammenhing, die Vorstellungsform der *Weisheit* (חֵכֶם), deren Ausdruck das schaffende Wort gewesen war, welche im Buche Hiob 28, 12 ff., in den Proverben Kap. 8. u. 9. beim Sirach 1, 1–10, 24, 8. und im Buche Baruch 3, 37–4, 4, noch *personificirt* dargestellt und geschildert wird, jedoch dermaassen, dass die Darstellung näher an die der *Hypostase* streift, um so näher, je weniger sie den Schwung und die Kühnheit der alten Poesie bewahren kann. Der wirkliche Uebergang der *σοφία* zur Hypostase findet im Buche der Weisheit statt Kap. 7, 7. — Kap. 11., wo die Weisheit (offenbar unter dem Einflusse der Idee der platonischen Weltseele, vielleicht auch des Stoischen Gedankens eines alldurchdringenden Weltgeistes) als wesentlich aus Gott hervorgegangenes Lichtwesen, als reales Ebenbild Gottes, als Beisitzerin des göttlichen Thieres, als reales und selbstständiges Offenbarungsprincip Gottes in der Welt, vermittelnd zwischen beiden, nachdem sie als Organ Gottes die Welt geschaffen hat, erscheint, mit einem Geiste, unter dessen vielen Prä-



dicaten auch *μονογενές* \*) genannt wird 7, 22. Auch der göttliche *λόγος* erscheint wieder im Buche der Weisheit, 9, 1. vrgl. V. 2., aber nur im alttestamentlichen Sinne des dichterisch personificirten Willensspruches Gottes, sei dieser segnend (16, 12. vrgl. mit Ps. 107, 20.) oder strafend (18, 15.). S. bes. *Grimm* z. dd. St. Vrgl. auch Sir. 43, 26. Ist sonach die Logos-Vorstellung in den Apokryphen vor der Entwicklung der Idee der Weisheit \*\*) zurückgetreten, so hat sich doch erstere dagegen bei den *Chaldäischen Paraphrasten*, besonders *Onkelos*, desto bestimmter geltend gemacht, s. *Gfrörer* Gesch. d. Urchristenth. I. 1. p. 301 ff. *Winer* de Onkel. p. 44 f. *Anger* de Onkel. II. 1846. Diese, die Targumim, deren Eigenthümlichkeiten auf älteren Traditionen beruhen, lassen das Wort Gottes מִקְרָא oder רְבִיר als die göttliche Offenbarungs-Hypostase erscheinen, identisch mit der שְׁכִינָה, welche sich in dem Messias offenbaren sollte. Vrgl. *Schoettg.* Hor. II. p. 5 f. So geht durch das ganze Judenthum in verschiedenen Formen der Vorstellung (vrgl. auch den מְלֶאךְ יְהוָה im A. T, seit Gen. 16. Ex. 23. als den Repräsentanten des sich offenbarenden Gottes, s. *Hengstenb.* p. 7 ff.) die Idee, dass Gott nicht unmittelbar, sondern mittelbar sich selbst offenbar mache, nämlich nicht sein verborgenes unanschaulbares Wesen, sondern seine Erscheinung (vrgl. bes. Ex. 33, 12–23.), und diese Idee, jedoch unter Einfluss Hellenischer, besonders platonischer und stoischer Speculationen ward auch ein Hauptgegenstand der Jüdisch-Alexandrinischen Philosophie, wie sie sich bei *Philo* darstellt, einem ältern Zeitgenossen Jesu. S. darüber besonders *Gfrörer* I. p. 243 ff. *Dähne* Jüdisch-Alex. Religionsphil. I. p. 114 ff. *Grossmann* Quaestion. Philon. Lpz. 1829. *Scheffer* Quaest. Phil. Marb. 1829. 1831. *Keferstein* Philo's Lehre von dem göttl. Mittelwesen, Lpz. 1846. *Ritter* Gesch. d. Philos. IV. p.

\*) Vrgl. 7, 25., wo es von der Weisheit heisst: ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής. Man hätte *μονογενές* nicht einfach erklären sollen (*Bauernm., Lücke, Bruch* nach Aelteren), was es nicht heisst, und was durch den blos formalen Gegensatz zu *πολυμερές* nicht gefordert wird. Den Begriff *einfach* würde der Verf. dem folgenden *πολυμερές* entsprechend durch *μονομερές* (Luc. Ca. lumn. 6.) ausgedrückt haben. Mit Recht hat jetzt auch *Grimm* (exeget. Handb. p. 152 f.) diese Erklärung aufgegeben.

\*\*) Die Weisheit als in Christo erschienen findet sich im N. T. noch Luk. 11, 49. vrgl. Matth. 11, 19.

418 ff. *Zeller* Philos. d. Griechen III. 2. *Müller* in *Herzog's* Encykl. XI. p. 584 ff. *Ewald* apost. Zeit. p. 257 ff. Nach der Entwicklung, welche Philo der überkommenen Jüdischen Weisheit gab, ist der Logos der Inbegriff aller göttlichen Kräfte, sofern diese in der Gottheit selbst beschlossenen, oder in die Welt ausgegangen u. in ihr zerstreut sind (*λόγος σπερματικός*). Als Immanenz in Gott, die urbildliche Welt in sich enthaltend, welche als reales Welt-Ideal (*νοητὸς κόσμος*) gedacht ist, ist er, nicht äusserlich geworden, wie beim Menschen die immanente Vernunft, der *λόγος ἐνδιάθετος*, welcher aber welterschaffend aus Gott hervorgetreten ist als der *λόγος προφορικός*, wie beim Menschen das Wort, gesprochen, die Erscheinung des Gedankens ist; der *λόγος προφορικός* ist nun der Inbegriff des gesammten Thätigkeitsverhältnisses Gottes zur Welt, so dass Schöpfung, Vorsehung, Mittheilung aller physischen und ethischen Kraft und Begabung, alles Leben, Licht u. Weisheit aus Gott, sein Werk ist, in Eigenschaften und Wirkungen nicht wesentlich verschieden von der *σοφία* und dem göttlichen Geiste selbst; er ist Ebenbild der Gottheit, der älteste und erstgezeugte (*πρεσβύτατος. πρωτόγονος*) Sohn Gottes, der Inhaber der ganzen Gottesfülle, der Mittler zwischen Gott und Welt, der *λόγος τομεύς, δημιουργός, ἀρχιερεύς, ἱκέτης, πρεσβευτής*, der *ἀρχάγγελος*, der *δεύτερος θεός*, das Substrat aller Theophanien, auch der Messias, aber diesen eben als Theophanie idealistisch aufgefasst, nicht als concrete menschengewordene Persönlichkeit, wie denn eine Fleischwerdung des Logos dem Systeme des Philo fremd ist (s. *Ewald* p. 284 f. *Dorner* Entwicklungsgesch. I. p. 50.). Es hat keinen Zweifel, dass Philo den Logos oft wie eine *Person* bezeichnet und darstellt, obwohl er da, wo er mehr den Gesichtspunkt der Immanenz in Gott hat, auch mehr der Bezeichnung einer Kraft und der eigenschaftlichen Darstellung sich zuwendet. Nur scheinbar aber entnimmt man (*Keferst.*, *Zeller*) aus solcher Verschiedenheit der Darstellung ein Schwanken der Auffassung zwischen Persönlichkeit und Unpersönlichkeit; vielmehr ist, was die Subsistenzfrage hinsichtlich des Philonischen Logos betrifft (s. bes. *Dorner* Entwicklungsgesch. I. p. 21 ff. *Niedner* de subsistentia τῷ θεῷ λόγῳ apud Philon. tributa in d. Zeitschr. f. histor. Theol. 1849. p. 337 ff. u. *Hölemann* l. l. p. 39 ff.), dem Philo keine Trennung der Subsistenz Gottes und des Logos beizumessen, so dass eine von Gott verschiedene Person herauskäme, wo jener persönlich dargestellt wird, sondern: „*ea duo, in quibus cernitur τοῦ ὄντος*

καὶ ζωὴτος Θεοῦ essentia s. deitas plenum esse per suam ipsius essentiam et implere cuncta hac sua essentia, primo diserte *uni substantiae tribuuntur*, deinde *distribuuntur*, sed tantum inter *essentiam* et hujus *actionem*, quemdadmodum nomina τοῦ Θεοῦ et τοῦ λόγου hujus ipsius dei“ (*Niedner*), so dass also der Begriff des Logos auf den Inbegriff und vollen Gebrauch der göttlichen Kräfte zurückkommt, und Gott, sofern er sich offenbart, Logos genannt wird, der Logos aber, sofern er Gott offenbart, Gott heisst. Dass Johannes die Logos-Lehre, in welcher er das präexistent gewesene und in die Menschheit eingetretene göttliche Messiaswesen darstellt, lediglich der Alexandrinischen Philosophie verdanke, ist, zumal bei der Verschiedenheit der Philonischen und Johanneischen Lehre hinsichtlich der Subsistenz des Logos, nur mit Willkür zu behaupten \*). Jene Johanneische Lehrform begreift sich vielmehr natürlich und geschichtsmässig nur so, dass eine Einwirkung der Alexandrinischen Gnosis auf Joh. zwar nicht ausgeschlossen, aber die altheilige volksthümliche Weisheit vom Worte Gottes, welche, wie oben angegeben, auf Gen. 1, 1. zurückleitet, als dasjenige anerkannt wird, woraus ihm die Idee des in Christo menschlich erschienenen Logos dargeboten ward, und woran er die eigenthümliche Entwicklung dieser Idee in aller Klarheit und Tiefe des Geistes angeknüpft und fortgeführt hat; wobei er indess auch die jedenfalls nach Ursprung und Inhalt ähnliche und weitverbreitete Alexandrinische Speculation berücksichtigte und selbstständig, mit allem Bewusstsein ihrer Verschiedenheiten (zu denen auch der kosmologische Dualismus Philo's gehört, nach welchem Gott die Welt aus der ὕλη geschaffen hat) zur Darstellung des Wesens und Wirkens des Göttlichen in Christo mit benutzte \*\*). Ob er dieselbe erst während seines Asiati-

---

\*) Hiergegen spricht auch, dass bei Joh. der Name λόγος unzweifelhaft vom göttlichen Sprechen (*Wort*) herkommt, bei Philo hingegen vom göttlichen Denken (*Vernunft*). S. Hoelemann l. I. p. 43 ff.

\*\*) Vrgl. *Delitzsch Psychol.* p. 139. Versucht man die Joh. Logoslehre dem Einflusse der Jüdisch-Alexandrinischen Gnosis zu entziehen, so nimmt man ihr, wenn auch im Interesse apostolischer Theopneustie, die geschichtliche Begreiflichkeit, so wie die nothwendige Voraussetzung ihrer Verständlichkeit für die Leser des Evangel. Aber grade die grossartige Einfachheit und Klarheit des Prologs zeigt, mit welcher wahrhaft apostolischen Gewissheit und Selbstständigkeit Joh. den Einfluss der Zeitspeculationen empfangen hatte und Herr darüber war.

schen Aufenthalts sich angeeignet habe, beruht auf sich, wenngleich es an sich das Denkbare ist, dass er in Asien je länger desto tiefer in das Alexandrinische Theologumenon eindrang, ohne hierzu grade des *Apollos* Vermittelung (*Tobler*) zu bedürfen. Keinesfalls aber ist die Lehre wegen dieses Zusammenhanges mit der ausserhalb des Christenthums liegenden Speculation auf eine blose Zeitvorstellung zurückzuführen; der sachliche Inhalt der Lehre war bei Joh., ehe er ihr jene eigenthümliche Darstellung gab, längst die ganze Grundlage seines Glaubens und der höchste Gegenstand seiner Erkenntniss gewesen, wie diess nicht minder bei Paulus und allen anderen Aposteln der Fall war, obgleich sie die Logos-Lehre der Form nach sich nicht aneigneten; der sachliche Inhalt derselben ist schlechthin auf Christum selbst zurückzuführen, dessen Eröffnungen an seine Jünger, dessen unmittelbarer Eindruck auf diese (1, 14.) und dessen weitere Offenbarungen und Leitungen durch den Geist der Wahrheit ihnen den Stoff gab, welcher sich später die verschiedenen Formen der Darstellung dienstbar machte. Dieses dienstbare Verhältniss tritt besonders auch bei Johannes hervor, dessen Lehre von der göttlichen und präexistenten Natur Christi in wesentlichen Stücken die Alexandrinische Logos-Lehrform durchbricht und abweichend gestaltet, namentlich auch alles dualistische und doketische Element entschieden abweisend, und überhaupt die einmal gewählte Form beherrschend. Joh. gebrauchte die für Palästinische Weisheit aus Gen. entstammte, im Hebräer- und Judenthum unter verschiedenen Formen erhaltene und fortgeführte, von der Alexandrinischen Gnosis aber eigenthümlich verarbeitete Idee der wesentlichen Selbstoffenbarung Gottes zur Darstellung der metaphysischen Gottessohnschaft, als in welcher letztern das Reale der Idee enthalten sei. Mithin ist nach Joh. \*) unter *ὁ λόγος*, dessen Vorstellung ihm durchaus, wie schon aus V. 2. klar erhellt, unter den Begriff der persönlichen Subsistenz fällt (gegen *de Wette*; s. bes. *Köstlin* Lehrbegr. p. 90. *Brückn.* p. 6. *Liebner* Christol. p. 155 f.), vrgl. 17, 5. 24., nichts Anderes zu verstehen, als *die vor der Schöpfung in Gott imma-*

---

\*) Auch in der Apokal. heisst 19, 13. Christus der *λόγος*, aber (nicht so im Evang.) *ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ*. Abweichend vom Evangelisten nennt der Apokalyptiker die ganze gottmenschliche Person, und zwar im Stande der Erhöhung so. S. *Düsterd.* z. Apok. Einl. p. 72 f. Aber wichtig ist d. St. gegen alle Erklärungen, welche von obiger metaphysischer Fassung des Logos abgehen. Vrgl. *Gess* v. d. Person Chr. p. 115 ff.



nente zur Vollziehung des Schöpfungsactes aber hypostatisch aus Gott hervorgegangene, und seitdem als schöpferisches, belebendes und erleuchtendes Princip auch in der geistigen Welt wirkende wesentliche Selbstoffenbarung Gottes, welche, der Gottheit selbst an Wesen und Herrlichkeit gleich (vrgl. Paulus Phil. 2, 6.), in der menschlichen Persönlichkeit Jesu leiblich erschienen ist, und das Werk der Welterlösung vollzogen hat. — Das zweite und dritte ἦν ist die Copula; καὶ ὁ λόγος aber hat als die Wiederholung des grossen Subjects etwas *Feierliches*. — πρὸς τὸν θεόν) nicht schlechthin gleich παρὰ τῷ θεῷ 17, 5., sondern es bezeichnet wie auch 1. Joh. 1, 2. das *Befindlichsein* des Logos bei Gott im Gesichtspunkte der *Richtung* der Gemeinschaft (Bernhardy p. 265.). So auch in allen anderen Stellen, wo es das bloße *bei* zu bedeuten scheint, Mark. 6, 3. 9, 19. Matth. 13, 56. 26, 55. 1. Kor. 16, 6 f. Gal. 1, 18. 4, 18, und in den Stellen b. Fritzsche ad Marc. p. 202. \*). Zur Sache vrgl. von der Weisheit: Prov. 8, 30. Sap. 9, 4. Das *ethische* Wesen dieser wesentlichen Gemeinschaft ist die *Liebe*, 17, 24., womit zugleich alle bloß *modalistische* Auffassung ausgeschlossen wird. — καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος) und Gott war der Logos. Das Prädicat θεός ist dem Subjecte nachdrücklich vorangestellt (vrgl. 4, 24.), weil der Fortschritt des Gedankens: er war *bei* Gott und (nicht etwa eine Person geringern Wesens, sondern) *göttlicher Natur*, dieses letztere, das hinzutretende Moment, wegen seiner Correlation zu πρὸς τ. θεόν sehr natürlich als das logisch *betonte* des neuen Gliedes erscheinen lässt \*\*). Die *Nichtsetzung* des Artikels war nothwendig, weil ὁ θεός nach dem vorherigen πρὸς τὸν θεόν dem Logos die Identität der Person zugesprochen hätte, was aber eben, nachdem πρὸς τὸν θεόν die *Verschiedenheit* der Person gesetzt hat, ungereimt wäre, dagegen das nichtartikulierte θεός auf diese persönliche Verschiedenheit der Einheit des *Wesens und der Natur* folgen lässt \*\*\*). Wie also Joh. mit dem nichtartikulierten θεός kein niedrigeres Wesen, als Gott selbst hat, bezeichnen will: so unterscheidet sich die Johanneische Logos-Idee bestimmt von derjenigen bei Philo, welcher θεός ohne

\*) Ganz analog ist der Ausdruck unserer Volkssprache in manchen Gegenden: „er war bei mich“, „er blieb bei dich“ u. dergl.

\*\*) Es liegt etwas *Majestätisches* darin, wie der Bericht vom Logos in den drei kurzen grossen Sätzen von V. 1. wächst.

\*\*\*) „Der letzte Satz: Gott war das Wort, ist gegen Arius, der andere: das Wort war bei Gott, gegen Sabellius“, Luther. S. auch Thomasius Chr. Pers. u. Werk I. p. 83 ff. ed. 2.

Artikel im Sinne wesentlicher Unterordnung, ja, wie er selbst sagt, *ἐν καταχρήσει* (I. p. 655. ed. Mang.), vom Logos prädicirt; s. *Hoelem.* I. I. p. 34 f. — wie denn auch der Name *ὁ δεύτερος θεός*, welchen er ihm giebt, nach II. p. 625. (Euseb. praep. ev. 7, 13.), ausdrücklich den Begriff eines Zwischenwesens zwischen Gott und dem Menschen bezeichnen soll, nach dessen Bilde Gott den Menschen geschaffen habe. Dieser Subordinatianismus, nach welchem der Logos zwar *μεθ' ὁμοιότητος θεοῦ γένεσις*, aber *τοῦ μὲν ἐλάττω, ἀνθρώπου δὲ κρείττω* ist (I. p. 683.), ist nicht der neutestamentliche, welcher vielmehr die ewige Wesenseinheit des Vaters und des Sohnes zur Voraussetzung hat (Phil. 2, 6. Kol. 1, 15 f.), und die Unterordnung des letztern in dessen Abhängigkeit vom Vater setzt, wie die Unterordnung des Geistes in dessen Abhängigkeit vom Vater und vom Sohne. Daher ist *θεός* nicht aus Philo zu erklären; auch ist es nicht in den allgemeinen Eigenschaftsbegriff: „göttlich, gottartig (B. Crus.) umzusetzen, was dem Ausdrücke die Bestimmtheit entzieht, welche er grade bei dem strengen Monotheismus des N. T. (bei Joh. s. bes. 17, 3.) durch den Begriff der göttlichen *Wesenheit* des persönlichen Logos haben muss. Vrgl. Schmid bibl. Theol. II. p. 370. Die Conjectur von Sam. Crell (Artemonii initium ev. Joh. ex antiquitate eccl. restitut. 1726.): *θεοῦ*, ist eine leere Erfindung (s. Bengel Appar. crit. p. 214 ff.)

V. 2. fasst das erste und zweite Glied von V. 1. nochmals nachdrücklich zusammen, um dann das Schöpfungswerk, welches durch den Logos geschehen, daran zu knüpfen. Der Nachdruck aber liegt auf *οὗτος*, *dieser und kein Anderer*, welchem das V. 3. an der Spitze stehende *πάντα* pragmatisch entspricht, nicht auf *ἐν ἀρχῇ* (B. Crus.), V. 2. nämlich bildet die nothwendige Prämisse zu V. 3., und zwar so: war *es eben dieser*, kein Anderer, welcher im Ur-anfange in der Gemeinschaft Gottes lebte, so muss auch, als die Schöpfung eintrat, die *gesamte* Schöpfung, *nichts ausgenommen*, durch ihn geschehen sein. Dabei wird als sich von selbst verstehendes Mittelglied angenommen, dass Gott die Welt nicht unmittelbar, sondern nach Genes. 1. durch Vermittelung des Worts geschaffen habe.

V. 3. *Πάντα*) „grande verbum, quo *mundus*, i. e. universitas rerum factarum denotatur, V. 10.“, Bengel. Vrgl. Gen. 1. Kol. 1, 16. Hebr. 1, 2. Ganz contextwidrig die Socinianer; die *ethische* Schöpfung sei gemeint. Vrgl. vielmehr Philo de Cherub. I. p. 162., wo der *λόγος* als das *ὄργανον* erscheint, *δι' οὗ* (vrgl. 1. Kor. 8, 6.) *κατεσκευάσθη*

(ὁ κόσμος). Die fernerweiten Speculationen des Philo über das Verhältniss des λόγος zur Schöpfung, welche aber dem Joh. nicht beizumessen sind, s. bei *Hoelem*. l. l. p. 36 ff. Joh. konnte übrigens τὰ πάντα (mit Artik.) schreiben, aber er musste es nicht. Vrgl. Kol. 1, 17. Joh. 3, 35. Denn sein Gedanke ist: „Alles“ (unbegrenzt); τὰ π. würde die Vorstellung ausdrücken: das sämmtliche Vorhandene. — καὶ χωρὶς αὐτοῦ etc.) nachdrücklicher *Parallelismus antitheticus*, oft auch bei Classikern (*Dissen* ad Dem. de Cor. p. 228. *Maetzn.* ad Antiph. p. 157.), im N. T. überhaupt (*Winer* p. 537.), und besonders bei Joh. (V. 20. 10, 28. 1 Joh. 2, 4, 27. al.). Dass Joh. durch diese negative Beziehung die Lehre von der zeitlos vorhandenen ὕλη (Philo l. l.) habe ausschliessen wollen (so *Lücke*, *Olsh.*, *de Wette*, *Frommann*, *Maier*), ist nicht anzunehmen, da ἐγένετο und γέγονεν das erst seit der Schöpfung Vorhandene als Gewordenes bezeichnet, mithin die ὕλη nicht mit begreifen würde. Joh. hat die Vorstellung von der ὕλη weder gehabt noch widerlegen wollen; die Antithese ist ohne polemische Absichtlichkeit, auch nicht antignostischer Art, um den Logos als erhaben über die Aeonenreihen zu bezeichnen (*Tholuck*), da die Geisterwelt zwar in πάντα und οὐδὲ ἓν mit begriffen, aber nicht (vrgl. Kol. 1, 16.) besonders bezeichnet ist. Wie schon die Valentinianer auf die Aeonen bezogen, s. b. *Iren.* *Haer.* 1, 8, 5. *Hilgenf.* d. Ev. u. d. Briefe Joh. p. 32 f. — οὐδὲ ἓν) *ne unum quidem*, d. i. *prorsus nihil*, stärker hervorhebend als οὐδέν. S. *Krüger* ad *Xen. Anab.* 3, 1, 3. *Kühner* ad *Xen. Mem.* 1, 6, 2. Zur Sache vrgl. *Philo II.* p. 225.: δι' οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο. — ὁ γέγονεν) Perfect.: *was geworden und vorhanden ist*. Vrgl. ἐπιστά Kol. 1, 16. Dies gehört zur nachdrücklichen Fülle der Darstellung (*Bornem.* *Schol.* in *Luc.* p. XXXVII.), und schliesst sich an das Vorhergehende an. Die schon sehr alte Verbindung mit dem Folgenden (C\*. D. L. Verss. *Clem. Al.*, *Orig.*, u. andere Griechen, *Heracleon*, *Ptolem.*, *Philos.* *Orig.* 5, 8., Lateinische Väter, auch *Augustin*; *Wettst.*, *Lachm.*, *Weisse*), wobei man entweder nach γέγ. oder nach αὐτῷ (so schon die Valentinianer \*) das Komma setzt, ist verwerflich, obwohl es der

\*) „Was in ihm (selbst) entstand, ist Leben.“ Letzteres soll die Zoë sein, welche mit dem Logos Eine Syzygie bildete. *Hilgenf.* hält diese Fassung für die richtige, im Zusammenhange mit der Annahme des spätern gnostischen Ursprungs des Evangel. Sie ist aber den Worten nach falsch, weil nicht ἐστὶ oder nicht ἐγένετο

Johanneischen Fortspinnung der Redeglieder, nach welcher „ex proximo membro sumitur gradus sequentis“ (*Erasm.*), entspräche, übrigens aber nur, wenn das Komma nach γέγ. gesetzt wird (so auch *Lachm.*), Johanneisch wäre. Das Verwerfliche liegt nicht in der Doppelsinnigkeit von ζωή, welche bei Joh. nicht auffallen kann, sondern darin, dass das *Perf.* γέγονεν wegen seines Begriffs des Fortbestandes nicht ἦν sondern ἐστὶ nach ζωή logisch erfordert haben würde; zu ἦν würde nicht γέγονεν sondern ἐγένετο passend sein, so dass dann der Sinn wäre: was entstand, in ihm hatte es Lebensgrund, Lebensquell.

V. 4. Fortschritt zur *Lebens-*, und dadurch zur *Licht-*Natur des Logos. — ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν in ihm war Leben, er war πηγὴ ζωῆς (*Philo*); Leben war's, wovon er erfüllt war. Diess ist im umfassendsten Sinne zu nehmen, nichts, was Leben ist, ausgeschlossen; *physisches*, *ethisches*, *ewiges* Leben (s. schon *Chrys.*), — Alles war im Logos als in seinem Princip und Quell enthalten. Keine Beschränkung des Begriffs, zumal da ζωή artikellos steht, hat ein Recht im Contexte; daher ist weder bloß vom *physischen* Leben, sofern es die erhaltende Kraft sei (*B. Crus.*, vrgl. *Chrys.*, *Euth.-Zig.*), noch vom *geistlichen* und *ewigen* Leben, von der Johanneischen ζωὴ αἰώνιος (*Orig.*, *Maldonat.*, *Lampe*, *Kuinoel*, *Köstlin*, *Hengstenb.*) zu fassen, wobei *Hengstenb.* den negativen Gedanken einträgt, dass die Creatur vom Leben ausgeschlossen gewesen, so lange Christus nicht im Fleische erschienen war; er sei bis zu dieser seiner Erscheinung nur *virtuell* Leben und Licht gewesen. — καὶ ἡ ζωὴ etc.) und das Leben, dessen Inhaber der Logos war, war das Licht der Menschen. So geht die Darstellung auf das Verhältniss des Logos zur *Menschheit* über; für diese war es, als der allgemeine *Lebensquell* der durch ihn gewordenen Welt, welcher als solcher am wenigsten in Bezug auf die Menschen unwirksam sein konnte, sondern sich an ihnen nach ihrer vernünftig sittlichen Natur wirksam erweisen musste, insbesondere die *Lichtpotenz*, nach dem nothwendigen Zusammenhange von Leben und Licht, im Gegensatz von Tod und Finsterniss. Vrgl. 8, 12. Das *Licht* ist die göttliche Wahrheit, deren Empfang und Aneignung den Men-

---

steht, und dem Gedanken nach, weil nach V. 1—3. im Logos ein Lebensprincip nicht erst entstanden sein kann, sondern uranfänglich gewesen sein muss. Mit Unrecht hat auch *Bunsen* Hippol. II. p. 291. 357. die Interpunktion der Alexandriner u. Gnostiker vorgezogen.



schen zum *Erleuchteten* macht, deren Nichtempfang und Nichtaufnahme in's Bewusstsein aber den Zustand der *Finsterniss* bedingt. Der Satz sagt übrigens noch nicht die Wirksamkeit des Logos nach seiner Fleischwerdung aus (14, 6.), sondern, man beachte ἦν), dass die göttliche Wahrheit in jener Urzeit den Menschen vom Logos als dem Lichtquell herkam; er war das Princip der Mittheilung der göttlichen ἀλήθεια, von welcher erleuchtet die Menschen in jener schönen Morgenzeit der Schöpfung, ehe durch die Sünde die Finsterniss hereingebrochen war, gelebt haben. Diese Beziehung auf die Zeit des Unschuldstandes der nach Gottes Bild geschaffenen Menschen wird durch ἦν, welches nicht anders als das vorhergehende ἦν auf die V. 3. bezeichnete Schöpfungszeit gehen muss, mit Nothwendigkeit gefordert. Dadurch aber wird zugleich ausgeschlossen, hier unter der Lichtwirksamkeit des Logos die göttliche Offenbarung im Hebräer- und Judenthum zu verstehen, ja selbst mit an die religiösen und sittlichen Wahrheits-Elemente im Heidenthum (λόγος σπερματικός) zu denken. — In jener frischen, ungestörten Urzeit, wo der Logos, der Lebensquell, das Licht der Menschen war, war der Gegensatz von Licht und Finsterniss noch nicht vorhanden; aber dieser tragische Gegensatz — die Leser wussten es — ist durch den Sündenfall entstanden und dauerte fort. Daher folgt nach der lieblichen Erinnerung an jene schöne Vergangenheit V. 4. die schmerzvolle elegische Aussage des spätern noch andauernden Verhältnisses V. 5., wo das Licht zwar *fortleuchtet*, aber in der *Finsterniss*, und diese es nicht aufgenommen hat. Ist aber jene genau inne zu haltende Beziehung des ἦν auf die Zeit der Welterschöpfung, so wie diese Darstellung des Fortschrittes des Berichts richtig: so kann man auch nicht von der *fortgehenden* (5, 17.) Schöpferthätigkeit des Logos erklären, durch welche sich Bewusstsein und Erkenntniss der höchsten Wahrheit im Menschengeschlechte entwickelt habe (*de Wette*), und eben so wenig in τὸ φῶς τ. ἀνθρώ. nur dasjenige finden, was der Logos zwar seinem Wesen nach war, aber in Wirklichkeit und allgemein zu sein durch den Widerstand der σκοτία verhindert wurde (*Brückner*). Wie in ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, so muss auch mit ἦν τὸ φῶς τ. ἀνθρώ. gesagt sein, was der Logos *wirklich und wirksam* war.

V. 5.: Verhältniss des Lichtes zur Finsterniss. — καὶ τὸ φῶς) und das Licht scheint, nicht: „und so, als das Licht“ scheint der Logos (*Lücke*). Die Rede kettet sich stetig fort, so dass das vorige Prädicat das Subject

wird. — φαίνει) *Präsens*, nämlich *seit Anbeginn bis jetzt*, ununterbrochen; es umfasst die Licht-Wirksamkeit des λόγος ἁσαρκος und ἔνσαρκος. Ganz willkürlich ist die Beschränkung auf die Offenbarungen durch die *Propheten des A. T.*, so dass φαίνει das veranschaulichende Praes. *historicum* wäre (*de Wette*), zu dessen Annahme aber im Zusammenhange mit lauter Praeteritis kein Recht ist, vrgl. vielmehr φωτίζει V. 9. Nach *Ewald Jahrb. V. p. 194.* vergewärtigt φαίνει die Zeit, in welcher das Licht, welches seit der Schöpfung nur von fern die Menschen erleuchtet habe, plötzlich in die Welt (die ohne dasselbe Finsterniss ist) versetzt sei und mitten aus dieser Finsterniss scheine. So wird aber ein gegensätzliches Verhältniss angenommen („nur von ferne — — plötzlich mitten in“), welches durch das Praesens allein, ohne nähere Andeutung im Texte, nicht sattsam begründet ist. Zudem hat nicht φαίνει den Nachdruck, sondern der (tragische) Accent liegt auf dem deshalb vorangestellten ἐν τῇ σκοτίᾳ. — Die σκοτία ist Verneinung und Gegentheil des φως, der Zustand und die Verfassung, in welcher man die göttliche ἀλήθεια nicht hat, und der Thorheit, Lüge und Sünde verfallen ist. Hier bezeichnet das Abstractum, als das Element, in welchem das Licht scheint, nicht die einzelnen finsternen Subjecte (Eph. 5, 8.), sondern contextmässig die nämliche Gesamtheit, welche vorher durch τῶν ἀνθρώπων bezeichnet war, mithin die *Menschheit überhaupt*, sofern sie an und für sich nach dem Sündenfalle der göttlichen Wahrheit entbehrt und an Verstand und Willen verderbt ist. Gut *Melanth.*: „genus humanum oppressum peccato vocat tenebras.“ Ganz verfehlt *Frommann*; σκοτία sei in beiden Verhältnissen verschieden, nämlich 1) die Menschheit, so fern sie noch *ausser* dem Einflusse des Lichts, u. 2) die Menschheit, so fern sie *gegen* diesen Einfluss gewesen. Falsch aber auch *Hilgenf.*: Licht und Finsterniss sei ein *uranfänglicher* Gegensatz, nicht erst durch den Sündenfall eingetreten. S. z. 8, 44. — οὐ κατέλαβεν) *ergriff*, *erfasste es nicht*; es ward von der Finsterniss nicht *zu eigen genommen*, so dass sie dadurch licht geworden wäre, sie blieb ihm fern und fremd. Vrgl. καταλαβ. σοφίαν Sir. 15, 1. 7. Die Erklärung: *begriff*, d. i. ἔγνων V. 10. (Eph. 3, 18. Act. 10, 34. 4, 13. Plat. Phaedr. p. 250. D. Phil. p. 16. D. Polyb. 8, 4, 6. al.), ist theils willkürlich beengend, theils vorgreifend, indem sie der σκοτία, die als *Bereich* gedacht ist, die *Subjecte* unterschiebt. Falsch *Orig., Chrys., Theophyl., Euth. Zig., Bos., Schulthess, Hoelem.* p. 60. auch *Lange*;

die Finsterniss *hemmte*, *unterdrückte* es nicht, es war ihr unüberwindlich. Sprachlich an sich zulässig (Herod. 1, 46. 87. al.), aber nirgends so im N. T. und wider die Parallele V. 10. 11. — Zu beachten ist, dass οὐ κατέλαβεν die Erscheinung im *Grossen und Ganzen* wiedergiebt, und zwar *historisch*, wie sie von der Geschichte und Erfahrung dem Joh. gegeben ist, daher *Aor.*

V. 6. In dem schmerzlichen, das ganze Evangel. durchdringenden Gegensatze V. 5. war nicht blos das vormenschliche Verhältniss des Logos zur Menschheit, sondern auch schon sein Verhältniss *nach seiner Fleischwerdung* (s. z. φαίνει) begriffen. Das letztere wird nun *näher dargelegt* bis V. 11., und zwar so dass Joh. erst, zur Verstärkung des Gegensatzes, das Zeugniß des Täufers vom Lichte aufführt V. 6—8., auf Grund dessen dann den Logos *als das wahrhaftige Licht* bezeichnet, V. 9., und endlich, so vorbereitet, die *Antithese* V. 10 u. 11. desto tragischer folgen lässt. Die *Erwähnung des Johanneszeugnisses* schon hier im Prolog \*) ist demnach nicht ein Vordrängen des Gedankens an den Anfang der evangel. Geschichte (*de Wette*), aber auch nicht die Darstellung der Idee der ersten Vermittelung des Gegensatzes zwischen Licht und Finsterniss (*Baur*), sondern geschichtsmässige, der Wirklichkeit entsprechende Vorbereitung auf die Nichterkennung und Verwerfung (V. 10. 11.), welche das in der Finsterniss scheinende Licht trotz jenes Johanneszeugnisses erfahren hat. V. 15. verhält sich zu V. 7. wie eine einzelne bestimmte Aussage zu dem Zeugnis überhaupt, zu welchem sie gehört. — ἐγένετο) nicht *es war* (ἦν 3, 1.), sondern den *Auftritt*, die geschichtliche *Erscheinung* bezeichnend. S. z. Mark. 1, 4. Luk. 1, 5. Phil. 2, 7. Daher nicht mit *Chrys.*: ἐγένετο ἀπεσταλμένος ἀντὶ τοῦ ἀπεστάλη. — Man beachte im Folgenden die edle Einfachheit des Berichts, und suche keine gegensätzliche Tendenz (ἐγένετο — ἄνθρωπος — ἀπεστ. π. Θεοῦ) zu V. 1. (*B. Crus. Luthardt* u. Aeltere). Zu ἀπεσταλ. π. Θεοῦ vrgl. Mal. 3, 1. 23. Bezeichnung des wahren *Propheten*. Vrgl. auch Luk. 3, 2 f.

V. 7. Εἰς μαρτυρίαν) *beuf Zeugnisses* (nicht gleich κήρυγμα u. drgl.); denn Joh. *bezeugte*, was er durch göttliche Offenbarung, als Prophet, erfahren hatte. Vrgl. V. 33. — ἵνα πάντες etc.) Zweck des μαρτυρήσῃ, Endzweck des ἦλθεν. — πιστεύσ.) nämlich an das Licht; vrgl. V.

\*) nach *Ewald* eine Einschaltung im Hinblick auf die Johannesjünger.

8. 9. 12, 36. —  $\delta\iota' \alphaὐτοῦ$  durch *Johannes*, sofern er eben durch seine Zeugniß-Abgabe den Glauben *vermittelte*, „und ist also Johannes ein *Diener und Führer* zu dem Licht, das da ist Christus“ (*Luther*); nicht: durch *das Licht* (*Grot., Lampe, Seml.*), oder durch *Christum* (*Ewald*), da nicht vom Glauben an *Gott* (1. Petr. 1, 21.) oder ohne nähere Bestimmung vom *rechten* Glauben (*Ewald*) die Rede ist, sondern nach dem gewöhnlichen des absoluten  $\piιστεύειν$  im specifisch christlichen Sinne vom Glauben an *Christum*.

V. 8. Den *Nachdruck* hat das deshalb vorangestellte  $\tilde{\eta}\nu$ : nicht *war* jener das Licht, sondern *zeugen* sollte er vom Lichte, daher im zweiten Satze  $\muαρτυρ.$  nachdrücklich vorgesetzt ist. Der Zweck dieser gegensätzlichen Hervorhebung ist nicht Bestreitung oder wenigstens Berücksichtigung der *Johannesjünger* (s. d. Einl.), sondern: dem Täufer, der geschichtlichen Thatsache gegenüber, dass man ihn bei seinem Auftreten für den Messias selbst nahm (Luk. 3, 15.), seine wahre Stellung nachzuweisen \*), so dass sein Zeugniß im rechten *geschichtlichen* Gesichtspunkte erscheinen soll. Vrgl. *Cyrrill.* —  $\alpha\lambda\lambda' \tilde{\iota}\nu\alpha$  etc.) Vor  $\tilde{\iota}\nu\alpha$  ist aus dem Vorhergehenden  $\tilde{\eta}\lambda\theta\epsilon\nu$  zu denken; rasches Forteilen zum Hauptgedanken, vrgl. 9, 3. 13, 18. 15, 25. 1. Joh. 2, 19. *Fritzsche* ad Matth. 840 f. Winer p. 283., weder imperativisch (*de Wette*), noch von  $\tilde{\eta}\nu$  abhängig (*Lücke, Lange*), Letzteres nicht, weil  $\tilde{\epsilon}\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ ,  $\tilde{\iota}\nu\alpha$  (statt  $\epsilon\tilde{\iota}\varsigma \tau\acute{o}$ ), selbst wenn es sprachlich nachweislich wäre, hier wegen des auf  $\tilde{\eta}\nu$  liegenden Nachdruckes unstatthaft sein würde.

V. 9. Zur richtigen Fassung ist zu beachten, 1) dass  $\tilde{\eta}\nu$  den Hauptnachdruck hat und deshalb an die Spitze gestellt ist; 2) dass  $\tau\acute{o} \phi\acute{\omega}\varsigma \tau\acute{o} \alpha\lambda\eta\theta.$  nicht Prädicat sein kann, sondern Subject sein muss, weil V. 8. ein Anderer das Subject war, mithin ein nichtausgedrücktes Subject ohne ein  $\tau\acute{o}\tilde{\upsilon}\tau\omicron$  oder dergl. willkürlich angenommen wird; 3) dass  $\epsilon\chi\acute{o}\mu\iota. \epsilon\tilde{\iota}\varsigma \tau\acute{o}\nu \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\nu$  mit *Orig., Syr., Copt., Chrys., Cyrrill., Epiph., Nonnus, Theophyl., Euth. Zig., It., Vulg., Augustin., Erasmus, Luther, Beza, Calvin, Aret.* u. den meisten Aeltern \*\*) nur zu  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\nu$  verbunden werden kann, nicht zu  $\tilde{\eta}\nu$ , weil, als Joh. zeugte, der Logos schon in der Welt *war* (V. 26.), nicht aber erst *kam* in die Welt

\*) nicht: die Grösse Christi durch die Unterordnung des grössten Menschen und Propheten unter ihn in's Licht zu stellen, wie *Hengstenb.* will. So müsste Johannes nach seiner Grösse und Hoheit, nicht einfach wie V. 6., bezeichnet sein.

\*\*) So neuerlich *Paulus, Klee, Kaeuffer* in d. Sächs. Stud. 1844. p. 116., auch *Hoeltem.*



oder im *Begriffe* war zu kommen oder kommen *sollte*, man müsste denn, was aber willkürlich geschähe, ἐρχ. εἰς τ. κόσμ. auf den *öffentlichen Auftritt* beschränken, und weil die Wortstellung für die Zusammennahme von ἦν ἐρχόμ. nichts an die Hand giebt, vielmehr die Voranstellung des ἦν und seine weite Trennung von ἐρχόμ., ohne Grund wäre. Daher ist die altkirchliche Verbindung von ἐρχόμ. mit π. ἄνθρ. nicht mit *Hilgenf.* als verschollen zu betrachten, sondern beizubehalten und zu erklären ist: „*Vorhanden war das Licht das wahrhaftige, welches erleuchtet jeden Menschen, der in die Welt kommt.*“ Diess dient sammt dem folgenden ἐν τῷ κόσμῳ ἦν bis ἐγένετο dazu, den tragischen Gegensatz καὶ ὁ κόσμ. αὐτὸν οὐκ ἔγνω vorbereitend zu verstärken. Unzutreffend ist der gewöhnliche Einwand, ἐρχόμ. εἰς τ. κ., zu πάντα ἄνθρ. bezogen, sei ein müssiger Beisatz. Es giebt auch eine *feierliche* Abundanz, und die ist hier. Abzuweisen ist demnach 1) die gewöhnliche Fassung der Aelteren (vor *Grot.*), denen auch *Kaeuffer* beitrifft: „*Er (oder auch Es, nämlich τὸ φῶς) war das wahrhaftige Licht, welches alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen*“, *Luther*, wogegen das unter 1. u. 2. Bemerkte ist; ferner 2) die Fassung, welche ἐρχόμ. als begleitende Bestimmung an φῶς anschliesst (so wahrscheinlich *Theod. Mopsv.*, Einige b. *Augustin. de pecc. mer. et rem.* 1, 25., *Castal. Vatabl.*, *Grot.*, *Schott Opusc.* I. p. 14., *Maier*): „*Er war das wahrhaftige Licht — —, das da kommen sollte in die Welt* \*)“; ferner 3) die Verbindung von ἦν — ἐρχόμενον statt des Imperf., wobei man entweder rein historisch fasst (*Bleek, Köstlin, B. Crus., Lange, Hengstenb.* mit Beziehung auf *Mal. 3, 1.* u. schon *Bengel*), oder relativ (*de Wette, Lücke*: „*als Joh. erschienen war, von ihm zu zeugen, da kam eben das wahrhaftige Licht in die Welt*“ vrgl. *Hauff* in den *Stud. u. Krit.* 1846 p. 575.), oder futurisch von dem bald eintretenden, *venturum erat* (*Rinck, Tholuck*), nach *Luthardt*; es war von Gott *bestimmt* zu kommen, oder genauer von einem in jener Gegenwart noch gegenwärtigen unvollendeten Zustande, *es war kommend* (*Hilgenf. Lehrbegr.* p. 51. \*\*)), nach *Ewald*, welcher an V. 4 f. an-

\*) Ganz falsch erklären *Schoettg., Seml., Morus, Rosenm.*, als ob statt ἐρχόμ. stände: ἐλθόν. Besser *Luther* 1526: „durch seine Zukunft in diese Welt.“

\*\*) nämlich in der Zeit vor der Taufe, durch die Taufe erst sei (nach *Valentinianischer Gnosis*) der Mensch Jesus das Organ des Logos geworden, welcher dadurch erst in die Welt gekommen sei. Durch die Geburt Jesu sei dieses Kommen nur eingeleitet.

schliesst, es *wollte* kommen, „als wäre es schon von der Schöpfung an stets im Begriffe gewesen in die Welt zu kommen“. Im Einzelnen ist noch zu merken: ἤν) *aderat*, dessen Näherbestimmung V. 10.: ἐν τῷ κόσμῳ ἤν. Das Licht *war* (in Jesu) schon *da*, als Joh. von ihm Zeugniß gab, V. 26. Die Beziehung von V. 9—13. auf die vor-menschliche Wirksamkeit des Logos (*Tholuck, Olsh., Baur*, auch *Lange* Leben J. III. p. 1806 ff.) scheitert entschieden an V. 11—13., wie auch an der Vergleichung des Täufers mit dem Logos, welche dessen persönliche Erscheinung voraussetzt (vgl. auch V. 15.), daher *Baur* mit Unrecht die Scheidung der vorchristlichen und christlichen Logos-Wirksamkeit im Prolog in Abrede stellt. — τὸ ἀληθινόν) wie weder Joh. noch ein Anderer es war, sondern das *wahre, ächte*, das der Idee entsprechende, urbildliche Licht, die *Realität der Idee* des Lichts \*). Vgl. 4, 23. 37. 6, 32. 7, 28. 15, 1. al. S. überh. *Schott* Opusc. I. p. 7 ff. *Frommann* Lehrbegr. p. 130 ff. *Hoelem*. I. I. p. 63., welcher jedoch hier einen im Zusammenhang nicht begründeten Gegensatz gegen das *kosmische* Licht (Gen. 1.) annimmt. — ο φωτίζει πάντα ἄνθρ.) Characteristicum des wahrhaften Lichts. *Jedweden* erleuchtet es. Diess bleibt wahr, wenngleich thatsächlich die Erleuchtung von Vielen nicht empfangen wird (vgl. z. Rom. 2, 4.), so dass nicht Jeder was er werden *könnte*, wirklich *wird*, φῶς ἐν κυρίῳ Eph. 5, 8. Das *empirische* Verhältniss kommt darauf zurück: „quisquis illuminatur, ab hac luce illuminatur“, *Bengel*, vgl. *Luthardt*, aber nicht dieses, sondern das wesentliche Verhältniss, welches *auf Seiten des Logos* statt findet, ist ausgedrückt \*\*). Treffend übrigens *Bengel*: numerus singularis magnam hic vim habet.“ Vgl. Kol. 1, 15. Rom. 3, 4. — ἐρχόμενον εἰς τ. κόσμον) *jeden in die Welt kommenden* Menschen; mit Recht ohne Artikel. Der Zusatz ist nachdrückliche Hervorhebung des Begriffes πάντα. Der Vergleichung des

\*) Aus Classikern s. Plat. Pol. 1. p. 347. D. 6. p. 499. C. Xen. Anab. 1, 9, 17. Oec. 10, 3. Dem. 113. 27. 1248. 22. Theocrit. 16. (Anthol.). Pind. Ol. 2, 201. Polyb. 1, 6, 6.: u. v. a. Irrig *Rück*. Abendm. p. 266.: das Wort sei *selten* in der classischen Sprache. Besonders gangbar ist's bei Plato, wie unter den Späteren bei Polyb.

\*\*) *Luther*: „Was mag (kann) dazu die liebe Sonne, wenn sie leuchtet und scheint, dass ich die Augen zuthue und will ihr Licht nicht sehen, oder verkrieche mich vor ihr unter die Erde?“ Vgl. auch *Delitzsch* Psychol. p. 303.

Rabbinischen בוא בעולם (s. *Lightf.* u. *Schoettg.*) bedarf es nicht. Vrgl. 16, 21. 21 u. s. z. 18, 37.

V. 10. Nach εἰς τ. κόσμ. kettet sich die Rede durch ἐν τῷ κόσμῳ ἦν weiter. Diess ist Näherbestimmung jenes nachdrücklichen ἦν V. 9.: *in der Welt war es* (nämlich in der Person Jesu, als Joh. zeugete). Von der *unendlichen* Gegenwart in der Menschheit (*B. Crus., Lange*) ist keine Rede. — Das *dreimalige* κόσμος, wobei das letzte den engeren Sinn der Menschenwelt hat, hebt den traurigen Gegensatz. — ἦν nicht Plusquam. („er war schon stets in der Welt gewesen, aber nicht von ihr erkannt worden“), wie *Herder, Tholuck, Olsh.* u. *Klee* wollen, sondern wie ἦν V. 9. — καὶ ὁ κόσμ. δι' αὐτοῦ ἐγέν.) klimaktische weitere Vorbereitung des Gegensatzes, unter Rückblick auf V. 3. War das Licht in der Welt, und ist diese durch dasselbe geworden, so hätte sie es um so mehr erkennen können und sollen, — können, weil sie nur das inwendige Auge von dem Lichte nicht zu verschliessen und dem Zuge der nothwendigen sittlichen Urverwandtschaft mit dem schöpferischen Lichte zu folgen gebraucht hätte; sollen, weil das Licht, inweltlich leuchtend und selbst das Dasein der Welt gegeben habend, die Anerkennung fordern konnte, deren Nichteintreten Undank in selbstverschuldeter Verblendung u. sittlicher Verstockung war. Dem einfachen καί ist weder der Begriff von *obgleich* (*Kuinoel, Schott*), noch des Relativi (*welche* durch ihn geworden ist, *Bleek* vrgl. *Herder*) zu leihen. — αὐτόν den Logos, welcher mit dem Lichte, wovon die Rede ist, identisch war. αὐτοῦ war noch *Neutr.*, aber der Gegensatz geht in's *Mascul.* über, weil der Gegenstand, welcher nicht erkannt wurde, die *persönliche Erscheinung* des Logos war. — Zum letzten καί bemerke: „cum vi pronuntiandum est, ut saepe in sententiis oppositionem continentibus, ubi frustra fuere qui καίτοι requirerent“, *Stallb. ad Plat. Apol.* p. 29. B. Vrgl. *Hartung* Partikell. p. 147. Sehr oft bei Joh.

V. 11. Speciellerer Ausdruck des tragischen Gegensatzes. Man beachte die zum Bestimmtern fortschreitende Steigung: ἦν V. 9., ἐν τῷ κόσμῳ ἦν V. 10., εἰς τὰ ἴδια ἦλθε V. 11. — εἰς τὰ ἴδια) in sein *Eigenthum*, ist mit *Erasm., Luther, Beza, Calvin, Beng., Lampe* u. M. auch *Lücke, Tholuck, Bleek, Olsh., de Wette, B. Crus., Maier, Fromm., Köstl., Hilgenf., Luthardt, Ewald, Hengstenb.* vom Jüdischen Volke zu erklären als dem Eigenthumsvolke des Messias (Sir. 24, 7 ff.), wie es (Ex. 19, 5. Deut. 7, 6. Ps. 135, 4. al.), das Eigenthum Jehova's ist (s. bes. *Köstl.* p. 132. *Hoelem.* p. 66.), von welchem aus das Heil sich über

die Welt verbreiten sollte (4, 22. Matth. 8, 12.). Diese Fassung wird durch den *Fortschritt* der Rede gefordert, welcher die Beziehung auf die Welt (*Corn. a Lap., Kuinoel, Schott, Reuss*), die schon von *Chrys., Anmon, Theophyl., Euth. Zig.* neben jener aufgeführt und von *Augustin. u. M.* mit ihr verbunden wird, durch ἤλθε ausschliesst, da letzteres das ἐν τῷ κόσμῳ ἦν voraussetzt. Er war in der Welt und nun *der geschichtliche Auftritt*: er kam in sein Eigenthumsvolk. — οἱ ἰδιοὶ) nicht die Menschen, sondern die Juden. — παρέλαβον) sie nahmen ihn nicht an, nämlich als denjenigen, welchem sie zu eigen gehörten. Vrgl. Matth. 1, 20. 24, 40 f. Herod. 1, 154. 7, 106. Plat. Soph. p. 218. B. al.

V. 12. Die Masse der Juden verwarf ihn, aber doch nicht Alle. Dem Schatten wird daher mit freudiger Anerkennung jetzt (anders V. 5.) in dieser ausführlicheren Darstellung des Verhältnisses des erschienenen Logos zur Welt auch das erquickende Licht gegenübergestellt. — ἔλαβον) Er kam, sie nahmen ihn, wiesen ihn nicht zurück. Vrgl. 5, 43. — Der Nominat. ὅσοι bleibt mit Nachdruck unabhängig von der folgenden Structur. S. z. Matth. 7, 24. 10, 14. 13, 12. 23, 16. Act. 7, 40. — ἐξουσίαν) nicht Würde oder Vorzug (*Erasm., Beza, Rosenm., Seml., Kuinoel, Schott*), auch nicht Möglichkeit (*de Wette, Tholuck*), sondern: er ermächtigte sie (vgl. 5, 27. 17, 2.); die Verwerfung des persönlich gekommenen Logos schloss von dem Rechte, in das Verhältniss der Gotteskindschaft einzutreten, aus, und nur die ihn Annehmenden bekamen diese Befugniß durch ihn, dieses Anrecht (ἐπιτροπή νόμου, Plat. Defin. p. 415. B.). Es ist ein Rechtsverhältniss in der Ordnung Gottes, nicht ein innerliches Können (*Lücke*, welcher 1. Joh. 5, 20. vergleicht, auch *Lange*), was nicht im Worte an sich, aber auch nicht im Zusammenhange liegt, da die Entstehung der Kindschaft als Geborenwerden, mithin passiv (gegen *B. Crus.*) gedacht ist, V. 13. — τέχνα θεοῦ) Nur Christus ist der Sohn Gottes, erschienen als solcher seit seiner Geburt, der μονογενής, die Gläubigen werden Gottes Kinder durch die Geburt aus Gott (vgl. 3, 3. 1. Joh. 3, 9.), d. i. durch die sittliche Umwandlung und Neugestaltung ihres ganzen Wesens vermöge des heiligen Geistes, so dass nun das göttliche Lebenselement in ihnen bleibend die Entwicklung dieses neuen Verhältnisses bedingt und alles Ungöttliche ausschliesst; 1, Joh. 3, 9. vrgl. 1. Petr. 1, 23. So stellt *Joh.* die Idee der Gotteskindschaft unter den Ge-



sichtspunkt der *geistigen Genesis* \*), der „*ethischen Theogonie*“ (Hase Tübing. Schule 1855. p. 51.), während sie *Paulus* von der *rechtlichen* Seite (als Adoption, Rom. 8, 15. Gal. 4, 5.) auffasst, die damit verbundene geistige Erneuerung (Wiedergeburt), die *καινότης ζωῆς* (Rom. 6, 4.) als neue Schöpfung (2. Kor. 5, 17. Gal. 6, 15.), *ethische Auferstehung* (Rom. 6. u. drgl. betrachtend; die *Synoptiker* aber (vrgl. auch Rom. 8, 23.) lassen die *νόθεσία* als erst im Messiasreiche eintretend erscheinen (Matth. 5, 9. 45. Luk. 6, 35.), s. z. dd. St., jedoch als bedingt durch die sittliche Beschaffenheit. Nicht Verschiedenheit in der Sache selbst, sondern Auffassung ihrer verschiedenen Seiten. — *τοῖς πιστεύουσιν* etc.) *quippe qui credunt*, ist *begründend* gedacht, denn als die Glaubenden haben sie die subjective *Bedingung* zur Kindschaft zu gelangen erfüllt, sowohl negativ, indem sie nun nicht mehr dem Zorne Gottes verfallen sind unter dem Gesetz, als auch positiv, indem sie nun fähig und empfänglich für das Wirken des Geistes sind. — *εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ*) nicht wesentlich verschieden von *εἰς αὐτόν*, aber charakterisirender; denn der gesammte *Inhalt* des Glaubens liegt im *Namen* dessen, an welchen man glaubt; der *ausgesprochene* Name ist das ganze Glaubensbekenntniß. Vrgl. 2, 23. 3, 18. 1. Joh. 3, 23. 5, 13. Der Name selbst übrigen ist kein anderer als der des geschichtlich erschienenen Logos: *Jesus Christus*, wie sich dem Bewusstsein des Lesers von selbst verstand. Vrgl. V. 17. 1. Joh. 5, 1. 2, 22.

V. 13. Οἱ) geht auf *τέκνα Θεοῦ* (das *Mascul.* in bekannter Constructio κατὰ σύνεσιν, 2. Joh. 1. Philem. 10. Gal. 4, 19.; vrgl. Eur. Suppl. 12. Andr. 571.), nicht auf *τοῖς πιστεύουσιν*, da diese nach V. 12. Gottes Kinder werden sollen, wozu *ἐγεννήθῃσαν* nicht passen würde. Der Be-

\*) Hilgenf. freilich will die Betreffenden schon als *ursprüngliche τέκνα Θεοῦ* angesehen wissen (vrgl. z. 3, 6. 8, 44. 11, 52.), und sucht sich daher aus dem Gedränge, in welches ihn *γενέσθαι* bringt, durch die Deutung zu helfen: „die Macht, durch welche der aus Gott geborene Mensch das realisirt und wirklich wird, was er seiner Natur nach an sich ist!“ So hätten wir hier das gnostische *semen arcanum electorum et spiritualium*. S. Hilgenf. Evangelien p. 233. Was derselbe in s. Schrift „das Urchristenthum“, Jena 1855. p. 118 f. u. in d. theol. Jahrb. 1857. p. 520. zur Vertheidigung anführt, trifft so wenig, wie der Vorwurf der Tautologie, welchen er der gewöhnlichen Erklärung macht. Der hier zum ersten Mal auftretende wichtige Begriff der *τέκνα Θεοῦ* war dem Joh. gross genug, um ihn mit einer ausführlichen Erläuterung zu begleiten.

griff: *Kinder Gottes* wird näher bestimmt als der Begriff derer, welche nicht auf dem Wege natürlich menschlicher Entstehung, sondern aus Gott gezeugt sind. Jene Verneinung stellt die Gotteskinder als solche dar, an deren Existenz die menschliche Zeugung (mithin auch die Abrahamische Abstammung) gänzlich keinen Antheil hat. *Diese* Zeugung ergiebt keine *Gotteskindschaft*, 3, 6. — οὐκ ἐξ αἱμάτων) nicht aus Geblüte, das Blut als Sitz und Continens des physischen Lebens (vrgl. z. Act. 15, 20.), welches durch die Zeugung\*) fortgepflanzt wird, betrachtet. Vrgl. Act. 17, 26. Hom. Il. 6, 211, 20, 241. Soph. Aj. 1284. El. 1114. Plat. Soph. p. 268. D. Liv. 38, 28. Kypke und Loesner z. u. St. Interpp. ad Virg. Aen. 6, 836. Hor. Od. 2, 20, 6, Tib. 1, 6, 66. Der Plur. ist nicht aus der Vermischung beider Geschlechter zu erklären („ex sanguinibus enim homines nascuntur maris et feminae“, Augustin.), da das Folgende (ἄνδρός und das entsprechende ἐκ Θεοῦ) nur auf die männliche Erzeugung hinweist, auch nicht aus der Vielheit der Gotteskinder (B. Crus.), worauf im Folgenden keine Beziehung ist, auch nicht als Beziehung auf die continuos propagationum ordines von Adam und weiter von Abraham her (Hoelem. p. 70.), was näher hätte angedeutet werden müssen, sondern der Plur. ist im Sinne nicht verschieden vom Singul., und beruht nur darauf, dass der Stoff als Inbegriff seiner Bestandtheile vorgestellt ist (Kühner II. p. 28.). Vrgl. Eur. Ion. 705.: ἄλλων τραφεὶς ἀφ' αἱμάτων, Soph. Ant. 121. und die vielen Stellen der Tragiker, wo αἵματα im Sinne von Mord gebraucht wird (Aesch. Eum. 163. 248. Eur. El. 137. Or. 1547. al.), Monk ad Eur. Alc. 512. Blomf. Gloss. Choeph. 60. Vrgl. Sir. 22, 22. 31, 21. 2. Makk. 14, 18.; auch Plat. Legg. 10. p. 887. D.: εἶτι ἐν γάλαξι τρεφόμενοι. — Die Verneinung menschlicher Entstehung ist dem Joh. so wichtig, dass er noch zwei parallele Bestimmungen derselben Verneinung durch οὐδέ — οὐδέ (welches coordinirend anreicht, nicht aber das οὐ in zwei subordinirte Verneinungen spaltet, was οὐτε — οὐτε thun würde, s. Winer p. 432 f.) hinzufügt: auch nicht — auch nicht, wobei σαρκός das Fleisch als Substrat des Begattungstriebes, nicht das Weib (Augustin. Theophyl., Rupertus, Zeger, Schott, Olsh.) bezeichnet, was durch Gen. 2, 22. Eph. 5, 28 f. Jud. 7. ganz ungehörig belegt, durch den Context aber (ἄνδρός, und zwar nach-

\*) ὡς τοῦ σπέρματος ἐλ. ἢ τοῦ αἵματος ἔχοντος, Eustath. ad Hom. Il. 6, 211.

folgend) ausgeschlossen wird. Der *männliche* Erzeugungswille ist gemeint, welcher durch *ἐκ θελ. ἀνδρός* noch näher bestimmt, und welchem der Gegensatz *ἐκ θεοῦ* correlat ist, daher auch *ἀνὴρ* nicht verallgemeinert und gleich *ἄνθρωπος* genommen werden darf (*Lücke*), was niemals, und selbst in dem Homerischen *πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε* nur scheinbar statt hat, hier aber am wenigsten, weil grade vom Acte der *Zeugung* die Rede ist. Willkürliche Einlegungen in die nur rhetorisch zu immer bestimmterer Bezeichnung der gehäuften Momente: *B. Crus.*: der Fortschritt gehe vom Sinnlichsten zum Edelsten (Natur, Neigung, Willen, — trotz des zweimaligen *θελήματος*!), *Lange* L. J. III. p. 558.); es werde von der natürlichen zu der durch den Willen gehobenen und dann zu der im theokratischen Glauben vollzogenen Zeugung fortgegangen; *Hoelem.*: *σάοξ*, von beiden Geschlechtern gemeint, stehe zwischen der universalis humani generis propagatio (*αἵματα*) und dem proprius singularis propagationis auctor (*ἀνὴρ*) in der Mitte. — *ἐκ θεοῦ ἐγεννήθ.*) *aus Gott gezeugt wurden*, das reale Verhältniss der Gotteskindschaft enthaltend, und so jenes *τέκνα θεοῦ erklärend*, sofern diese kein Mensch, sondern Gott gezeugt habe, welcher ihr ethisches Wesen und Leben durch den heil. Geist hergestellt hat, 3, 5. Daher ist *ἐκ θ. ἐγενν.* nicht tautologisch. *ἐκ* bezeichnet das ursächliche Ausgehen, wobei das Verhältniss der Unmittelbarkeit (beim ersten und letzten Punkte) und Mittelbarkeit (beim zweiten und dritten Punkte) in der *Sache* liegt und sich von selbst ergibt, ohne in der einfachen Darstellung des Joh. unterscheidend bezeichnet zu sein.

V. 14. *Καὶ* und, nicht *grundangehend* für die eben erwähnte Gotteskindschaft (*Chrys., Theophyl., Jansen, Grot., Lampe* u. M.), was durch *γάρ* gegeben sein müsste und überhaupt ohne alle Andeutung im Zusammenhange ist, auch nicht gleich *οὖν* (*Bleek*), noch im Sinne von *nämlich* (*Frommann*), sondern einfach *die Rede fortführend*, wie alle *καὶ* des Prologs; daher auch nicht zu V. 4. (*Maldon.*), oder zu V. 9. (*de Wette*) zurückführend, noch an V. 11. anknüpfend (*Lücke*: „der Logos kam nicht nur in sein Eigenthum u. s. w., sondern erschien *sichtlich*“; so im Wesentlichen auch *Baur* u. *Hilgenf.*), was nur einen *scheinbaren* Fortschritt der Darstellung ergäbe, da schon V. 5. mit *φαίνει* und V. 9 — 13. die sichtliche Erscheinung gemeint ist. Nein, nachdem Joh. V. 4—13. vom Logos als dem Lichte geredet, von dem traurigen Gegensatze des finstern Unglaubens gegen dieses wahrhaftige, vom Täufer göttlich

bezeugte Licht, und von der überaus beseligenden Wirksamkeit, welche er an den Gläubigen durch Verleihung des Kindschaftsrechtes geübt habe, kann der Evangelist, bei diesem letzten, seine eigene tiefste und seligste Erfahrung ausdrückenden Punkte angekommen, nicht länger Anstand nehmen, auch noch *die grosse Thatsache, durch welche* die schon vorher mehrfach vorausgesetzte und berührte *sichtbare Erscheinung* des Logos mit all ihrem Heil *geschehen sei*, förmlich und feierlich auszusprechen, und so noch das *Wie* dieser so beglückenden (V. 12. 13.) selbsterfahrenen Logos - Erscheinung in einem unwillkürlich aus dem Drange der heiligsten Erinnerung höher und bis zum Höchsten sich aufschwingenden Redeerguss darzustellen und zu preisen. Der *Uebergang* ist also von der V. 12. 13. ausgesagten Wirksamkeit des gekommenen Logos auf seine Gläubigen *zu dem Wie seiner Erscheinung selbst*, zu seiner Fleischwerdung also, in Folge deren er die Herrlichkeit des Eingeborenen darstellte und die Fülle von Gnade und Wahrheit gab als Jesus Christus, zu seiner Fleischwerdung, welche jenes V. 12. 13. von ihm Ausgesagte geschichtlich bedingte. Demnach ist καὶ nicht abschliessend: „und unter solchen Verhältnissen mit solchen Ergebnissen“ (*Brückn.*, welcher nicht passend Hebr. 3, 19. vergleicht, wo καὶ die Antwort wie fortsetzend an die Frage anschliesst), sondern es ist zu erklären, *und* — um nun noch anzuführen, *wie* der Gekommene und so beglückend Wirkende gekommen sei und eine solche Wirksamkeit habe vollziehen können — *das Wort ist Fleisch geworden* u. s. w. — ὁ λόγος) Nicht einfach καὶ σὰρξ ἐγένετο sagt Joh., sondern er *nennt* das grosse Subject, wie er's V. 1. genannt hatte, um der feierlichen Vollständigkeit willen des mächtigen Satzes, den er nun noch hinzustellen und wie im Triumphe zum Schluss des ganzen Prologs auszuführen sich gedrungen fühlte. — σὰρξ ἐγένετο) Der Ausdruck σὰρξ (nicht ἄνθρωπος) ist gewählt, und zwar im Gegensatz nicht etwa gegen die göttliche *Idee* des Menschen, was hier fern liegt \*); sondern gegen die *immaterielle*, Natur des göttlichen Logos (Clem. ad Cor. II. 9.: ὃν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα ἐγένετο σὰρξ, vrgl. *Hahn* Theol. d. N. T. I. p. 197.). *Er ward Fleisch*, d. h. *er ward ein leiblich materielles Wesen*, wobei sich von selbst verstand, dass die materiell *menschliche* Existenz gemeint sei, in welche er eintrat. Sachlich das Nämliche ist ἐν σαρκὶ ἐλήλυθεν (1. Joh. 4, 2. 2. Joh. 7. vrgl. 1. Tim. 3,

\*) Dics gegen *Beyschlag* in d. Stud. u. Krit. 1860. p. 459.



16.), ausgedrückt aber nach dem Gesichtspunkte der durch das *σὰρξ ἐγένετο* bedingten *Form* seiner Ankunft. Da aber *ἐγένετο* anzeigt, dass er *ward*, was er vorher nicht *war*, so kann die Fleischwerdung nicht ein bloßes *Accidens* seines substantiellen Daseins sein (gegen *Baur*), sondern sie ist die Annahme einer andern Wesentlichkeit, wodurch nun aus der rein göttlichen Logos-Person eine leiblich reale Persönlichkeit, d. i. die gottmenschliche Person Jesus Christus (V. 17.) wurde. Vrgl. zur Sache 1. Joh. 4, 2. Phil. 2, 7. 1. Tim. 3, 16. Hebr. 2, 14. Da die *σὰρξ* nothwendig nur die *ψυχή* mit begreift (s. *Schulz* Abendm. p. 94 ff.), so könnte es scheinen, als habe Joh. die Apollinarianische Vorstellung, dass in Christo kein menschlicher *νόος*, sondern statt dessen der Logos gewesen sei \*). Allein dieser Schein (s. dagegen *Mau* Progr. de Christolog. N. T. Kiel 1843. p. 13 ff.) ist falsch, da die menschliche *ψυχή* nicht für sich, sondern im nothwendigen Zusammenhange mit dem *πνεῦμα* existirt (*Beck* bibl. Seelenl. §. 13. *Hahn* Theol. d. N. T. I. §. 154.), und da das ganze N. T. (vrgl. 8, 40.) Jesum nur als *ganzen* Menschen kennt \*\*), wie denn insonders auch Joh. ausdrücklich von der *ψυχή* (12, 27.) und vom *πνεῦμα* Christi redet (11, 33. 13, 21. 19, 30.), welches er nicht mit dem *λόγος* identificirt, sondern als Substrat des menschlichen Selbstbewusstseins (11, 38.) bezeichnet \*\*\*). Der Begriff der Schwachheit und Leidens-

---

\*) Neuerlich hat besonders *Zeller* (in d. theol. Jahrb. 1842. I. p. 74 ff.) die Johanneische Lehre von dem Menschlichen der Person Jesu nur auf die *Leiblichkeit*, mit Ausschluss einer besonderen menschlichen anima rationalis, beschränkt. Vrgl. auch *Köstlin* p. 138 f.

\*\*) So namentlich auch Johannes. S. *Hilgenf.* Lehrbegr. p. 234 ff., welcher aber das *σὰρξ ἐγένετο* aus dem Valentinianischen System erklärt, und dem Evangelisten die Vorstellung von einer zwar wirklichen, aber nicht an die Beschränkungen eines materiellen Leibes gebundenen Leiblichkeit beilegt, auf 6, 16 ff. 7, 10. 15. 8, 59. 2, 19 ff. sich berufend.

\*\*\*) Mit Recht hat die Kirche die *Vollständigkeit* des göttlichen und menschlichen Wesens Christi nach dem Athanasianum festgehalten. Keine Wesensänderung und kein Wesensabbruch auf der einen oder andern Seite lässt sich exegetisch rechtfertigen; auch namentlich nicht die Lehre von *Gess*, dass bei der Incarnation der Logos zur menschlichen Seele oder zum menschlichen Geiste geworden sei (vrgl. auch *Hahn* Theol. d. N. T. I. p. 198 ff.). *Diese* Gestaltung, welche man der *ζένωσις* giebt, ist unbiblisch und hat insonders den ganzen Johannes im Evang. und im ersten Briefe zum Gegenzeugen. Wie quält sich *Gess* z. B. mit der Stelle Joh. 5, 26., die ihm immer wieder in den Weg tritt!

fähigkeit (vrgl. z. Act. 2, 17.), welchen *Luther, Melanth., Calvin, Olsh., Tholuck, Hengstenb.* u. M., in *σάρξ* finden, liegt hier, wo nur der Wechsel der göttlichen Existenzweise die Pointe ist, entfernt (vrgl. 1. Joh. 4, 2.), wie auch eine antidoketische Beziehung (welche *Frommann* u. M., auch *de Wette* u. *Lechler* vermuthen). Im Allgemeinen zwar richtig *Theodor. Mopsv.*: Ἰδίωμα δὲ τῆς γραφῆς, ἀπὸ τῆς σαρκὸς τὸν ὅλον ἄνθρωπον καλεῖν, aber immer nach seiner sinnlichen, materiellen Erscheinung. — Die *übernatürliche Zeugung* Jesu wird bei der Johann. Vorstellung ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο weder vorausgesetzt oder mitgesetzt, noch ausgeschlossen \*); aber sie ist etwas zur urapostolischen Christologie *Hinzugetretenes*, wovon weder in dem ältesten (Mark.) noch in dem einzigen völlig apostolischen Evangel. (Joh.) noch auch bei Paulus eine klare Spur vorhanden ist. — καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν) und zeltete, d. i. nahm seine Wohnung unter uns; ἐσκήνωσεν ist gewählt, um die Erscheinung des fleischgewordenen Logos als die Erfüllung der Verheissung von dem Wohnen Gottes unter seinem Volke (Ex. 25, 8. 29, 45. Lev. 26, 11. Joel 3, 21. Ez. 37, 27., vrgl. Sir. 24, 8. Apoc. 21, 3.), mithin als die *Schechinah* (s. *Danz in Meuschen* N. T. ex Talm. ill. p. 701 ff., *Schoettg. Hor.* II. p. 6 f.) bemerkbar zu machen, zu welcher Annahme der Context durch ἐθεασ. τ. δόξαν αὐτοῦ berechtigt. Die Targumim stellen ebenfalls das Wort (מִינְיָה) als die שכינה, und als die Erscheinung dieser den Messias dar. S. z. V. 1. — ἐν ἡμῖν) geht auf die ὅσοι ἔλαβον αὐτόν V. 12 f., zu denen Joh. mit gehört, weder bloß auf die Zwölf (*Tholuck*) noch auf das christliche Bewusstsein (*Hilgenf.*), noch auf die Menschen überhaupt; vrgl. V. 16. Die *Gläubigen*, welche er fand, sind die Gemeinschaft, in welcher der Logos wohnte, und von welcher seine Glorie geschaut wurde, vrgl. 1. Joh. 1, 1. — καὶ ἐθεασάμεθα etc.) ist bis παρὸς nicht als eine die Rede unterbrechende *Einschaltung* zu nehmen (so gewöhnlich, auch *Lücke, Frommann, Maier, de Wette*), da das Geschauthaben der δόξα das wesentliche Moment der Fortschritt der Rede ist, sondern als *selbstständiger Theil des Zusammenhanges*, so dass

\*) denn allerdings kann dasselbe Subject, welches nach seiner göttlichen Wesenheit als der ewige Logos *präexistent* war, als zeitlich menschliche Erscheinung *entstehen* und in's Daseintreten, wobei an und für sich die Weise dieser Entstehung, natürlich oder übernatürlich, keinen Unterschied in der Denckbarkeit der Sache macht (gegen *Baur* in d. theol. Jahrb. 1854. p. 222.).

dann *πλήρης χάρι. κ. ἀλ.*, welches man gewöhnlich zu *ὁ λόγος* grammatisch verbindet, in abweichender, vom logischen Subject bestimmter Casussetzung zu *αὐτοῦ* zu beziehen ist (*B. Crus.*, vrgl. *Grot.*), wobei der Nominat. statt des abhängigen Casus (Augustin. *las πλήρους*) das Ausgesagte nachdrücklicher herausstellt. S. überh. *Bernhardy* p. 68. *Heind.* ad Plat. Theaet. 89. Soph. 7. *Kühner* II. p. 156. *Winer* p. 497 f. — *τὴν δόξαν αὐτοῦ*) die Majestät (*כבוד*) des Logos, d. i. nothwendig die göttliche Herrlichkeit (im A. T. sich symbolisch als der die erscheinende Gottheit umgebende Lichtglanz offenbarend, Ex. 24, 17. 40, 34 ff.), sofern der Logos seiner Natur nach (s. das Folgende) wesentlich an ihr Theil und sie aus seinem vormenschlichen Zustande mitgebracht hatte \*). Sie gab sich den Glaubenden aus der ganzen Erscheinung, Wirksamkeit und Geschichte des Menschgewordenen thatsächlich zu erkennen \*\*), so dass sie (die Ungläubigen nicht) dieselbe *anschaueten* (intuebantur), weil sie durch die Hülle der menschlichen Erscheinung ihnen erkennbar durchstrahlte und sich so ihnen sichtlich (1. Joh. 1, 1.) offenbarte (vrgl. 2, 11.) Die Deutung von *innerer* Anschauung ist wider den Zusammenhang (gegen *Baur*). Die *δόξα τοῦ λόγου*, vor der Fleischwerdung nur dem prophetischen Blicke darstellbar (12, 41.), sonst aber ihrem Wesen nach menschlich unschaubar, ward mittelst der Fleischwerdung desselben Gegenstand der äusseren Wahrnehmung durch Augenzeugenschaft seiner thatsächlichen Selbstoffenbarung. Zu beachten aber ist, dass diese göttliche Glorie des Logos in dessen menschlichem Zustande *relativ* gedacht ist, obwohl das göttliche Wesen desselben wirklich kund gebend, doch beschränkt und bedingt durch die in dem *σὰρξ ἐγένετο* geschehene Enttäusserung und Erniedrigung, in welche er eingegangen war; denn die *absolute* *δόξα*, die *vollkommene* und auch *äusserliche* *μορφή Θεοῦ*, das unbeschränkte *ἵσα εἶναι Θεῷ* hat er in seiner Präexistenz *gehabt* (17, 5.) und nach seiner Erhöhung *wieder* (12, 41. 17, 5. 22. 24. vrgl. Phil. 2, 6 ff.); während seines Erdenlebens aber ist seine *δόξα* in ihrer Erscheinung nicht die *schlechthin göttliche*, sondern die beschränkte *gottmenschliche* \*\*\*). Vrgl. *Hofm.* Schriftbew. II. 1. p. 22. *Tho-*

\*) Vrgl. *Gess* v. d. Pers. Chr. p. 123.

\*\*) Alle Beschränkungen, wie auf die Wunder oder gar speciell auf die Verklärungsgeschichte (Luk. 9, 32.) sind willkürlich.

\*\*\*) welche zwar auch nach der Erhöhung die *gottmenschliche* ist und ewig bleibt, aber entschränkt und vollendet.

*masius* Chr. Pers. u. Werk II. p. 146. ed. 2. — *δόξαν*) ohne δὲ, lebhafter. Vrgl. Dem. de cor. 143. (p. 275. Reisk.): *πόλεμον εἰς τ. Ἀττικὴν εἰσάγεις* — — *πόλεμον Ἀμφικτυονικόν*. S. Krüger Gramm. §. 59. 1, 3 f. — *ὥς μονογενοῦς*) als Eingebornen, d. h. wie sie einem Solchen eigenthümlich ist, dem Wesen eines, welcher *μονογενὴς παρὰ πατρός* ist, entsprechend; *Chrys.*: *οἶαν ἔπρεπε καὶ εἰκὸς ἔχειν μονογενῆ καὶ γνήσιον υἱὸν ὄντα* etc. Vergl. *Theophyl.* Der Begriff der Wirklichkeit (Euth. Zig.: *ὄντως*) liegt in *ὥς* so wenig wie im irrig so genannten *ᾤ* veritatis (gegen *Olsh.*, *Klee* u. Aeltere), ist aber die Voraussetzung des vergleichenden Ausdrucks, welcher auf den Sinn von *quippe* hinauskommt (*Ellendt* Lex. Soph. II. p. 1002.); s. überh. *Kühner* §. 830. 5. — *μονογενὴς* von Christo, und zwar nach seinem göttlichen Wesen, ist Johanneisch, den eigenen Begriff des Apostels von der einzigartigen Gottessohnschaft Christi aussprechend, 1, 18. 3, 16. 18. 1. Joh. 4, 9., obwohl 3, 16. 18. Christo selbst in den Mund gelegt. Vergl. das Paulinische *πρωτότοκος*, Kol. 1, 15. Hebr. 1, 6., welches der Sache nach allerdings dem Johanneischen *μονογενὴς* entspricht, den Begriff aber in das Zeitverhältniss zur Creatur und Rom. 8. 29. zur Christenheit setzt. *Μονογ.* bezeichnet den Logos als den *einzigsten* Sohn (Luk. 7, 12. 8, 42. 9, 38. Hebr. 11, 17. Tob. 8, 17. Herod. 7, 221. Plat. Legg. III. p. 691. D. Aesch. Ag. 898. Hes. *ἔργ.* 378.), ausser welchem der Vater keinen hat, der es also nicht durch die ethische Zeugung geworden ist wie die *τέκνα θεοῦ* V. 12 f. noch durch Adoption, sondern durch das metaphysische Daseinsverhältniss aus dem Wesen Gottes, wornach er *ἐν ἀρχῇ* bei Gott war, selbst göttlicher Natur und Persönlichkeit, V. 1. 2. Er ward es nicht erst durch die Menschwerdung, sondern ist es als Logos vor aller Zeit, und erscheint als *μονογ.* durch die Menschwerdung. Die Umsetzung des Begriffs in den von *ἀγαπητός* (*Kuinoel*) ist durch die ungenaue Uebersetzung von יְהוֹרָם durch *ἀγαπ.* bei den LXX. (Gen. 22, 2. Jerem. 6, 26. al.) schon um des Contextes willen (*παρὰ πατρός*) nicht zu begründen, und einen *unicum in suo genere* daraus zu machen (*Paulus*), ist reine Erdichtung. Allerdings entspricht die Bezeichnung den menschlichen Verhältnissen und ist anthropomorphisch wie *υἱὸς θεοῦ* selbst, was aber nothwendige Beschränkung im Ausdrucke des metaphysischen Verhältnisses war, bei dessen Auffassung auch von der Vorstellung der Geburt als solcher, sofern sie dieder mütter-



lichen Function mit sich führt, abzusehen ist. Gut *Orig.*: τὸ δὲ ὡς μονογ. παρὰ πατρ. νοεῖν ὑποβάλλει, ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς εἶναι τὸν υἱόν — —· εἰ γὰρ καὶ ἄλλα παρὰ πατρὸς ἔχει τὴν ὑπαρξιν, ματαιῶς ἢ τοῦ μονογενοῦς ἔκειτο φωνή. — πατρὸς) ohne Artikel, *Winer* p. 111. Uebrigens gehört παρὰ π. zu μονογ., dem es die Bestimmung des *Ausgegangenseins*, d. i. des *Gekommenseins* vom Vater her (6, 46. 7, 29. 16, 27.) beifügt Correlat ist V. 18. ὁ ὧν εἰς τ. κόλπον τοῦ πατρὸς, vom Vater *gekommene* Eingeborene als wieder zum Vater *zurückgekehrt* gedacht ist. Der Begriff des *Erzeugtseins*, also des *wesentlichen Ursprungs* würde durch den bloßen Genit. (πατρὸς) oder Dativ, oder durch ἐκ oder ἀπό ausgedrückt sein, liegt aber in dem Worte μονογενοῦς selbst, da dieses eben die *Zeugung*, mithin das ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς εἶναι (*Orig.*) ausdrückt. Die Verbindung mit δόξαν (*Erasm.*, *Grot.*, *Hojm.* Schriftbew. I. p. 120.; schon *Theophyl.*?) ist an sich grammatisch zulässig (*Plut. Agis* 2. *Plat. Phaedr.* p. 232. A. al.), aber hier weder durch die Wortstellung noch durch den Zusammenhang begünstigt, welchem der Gedanke an den *Ursprung* der δόξα ferne lag, wogegen es darauf ankam das *Wesen* der δόξα zu bezeichnen; auch fordert das *nichtartikulirte* μονογ. eine nähere Bestimmung, die es eben in παρὰ πατρὸς hat. — πλήρης χάρ. κ. ἀληθ.) Bestimmung zu dem, wenngleich im Genit. gestandenen (αὐτοῦ) Subjecte. S. oben. Sie giebt Aufschluss, *wie* sich der Logos, fleischgeworden, denen, die seine Glorie schaueten, darstellte. *Gnade* und *Wahrheit* \*) aber sind die beiden Factoren seiner ganzen Erscheinung und Wirksamkeit. Aus Gottes *Gnade* gegen die sündige Menschheit ist er Mensch geworden und hat den Glaubenden das Gnadengut, die Gotteskindschaft durch sein ganzes Wirken auf Erden bis zu seiner Rückkehr zum Vater vermittelt, und *Wahrheit* ist's, was sich in diesem seinem ganzen Wirken offenbarte, insonders durch seine Predigt, deren Inhalt vom Anschauen Gottes (V. 18.) gegeben war, mithin ohne ψεῦδος sein musste. Vrgl. Matth. 11, 27. Die ἀλήθεια entspricht der Lichtnatur (φῶς) des Logos, die χάρις seiner Lebensnatur (ζωή) V. 4 f. Dass χάρις κ. ἀλήθεια, von denen er voll war, göttliche *Gnade* und *Wahrheit* sind, deren Inhaber und

\*) wobei nach *Hilgenf.* der Verf. die weiblichen Aeonen der beiden ersten Syzygien des Valentinianischen Systems vor Augen gehabt haben soll. Allerdings hat Joh. das Wort Χάρις nur im Prolog; aber auch Matth. u. Mark. haben es nicht, und Luk. nicht im Sinne der christlichen Heilsgnade, wie es erst die Apostelgesch. u. Paulus haben.

Träger er gewesen, so dass sie in ihm zur vollen Erscheinung gekommen sind (vgl. 14, 6.), versteht sich aus dem Vorhergegangenen von selbst, aber besonders bezeichnet, was durch den Artikel hätte geschehen sein müssen, der die Gnade und Wahrheit καὶ ἔσχατόν (als schlechthinig) ausgedrückt hätte, ist es nicht. Die Annahme eines ἐν διὰ δυοῖν: „largitor beneficiorum verissimorum“ (Kuinoel nach Aelteren), ist schon deshalb falsch, weil beide Worte verschiedene Begriffe ausdrücken. S. Fritzsche ad Matth. p. 857. Gegen die Construction von πλήρης etc. zum Folgenden (Erasm., Paulus) entscheidet V. 16 f. Ob übrigens Joh. πλήρ. χάριτος κ. ἀληθ. in Beziehung auf Ex. 34, 6. gesagt habe (Hengstenb.), ist sehr zweifelhaft, da ἴσως an d. St. eine andere Sinnbeziehung (Wahrhaftigkeit, Treue) hat. Joh. redet selbstständig aus voller eigener Zeugnenschaft und Erfahrung. Aus tiefster lebendiger Erfahrung war er sich auch bewusst und spricht es hier aus, dass das ganze christliche Heil in der Fleischwerdung des Logos beruhe (vgl. Luthardt p. 316. gegen Baur).

V. 15. Diese grosse Thatsache der Fleischwerdung des Logos, — Johannes der Täufer bezeugt sie (V. 15.); und jenes πλήρης χάριτος κ. ἀληθείας, — unser Empfangenhaben aus dieser Fülle hat dieselbe zur eigenen Erfahrung uns gemacht (V. 16.). — μαρτυρεῖ) Vergegenwärtigung. Bernhardt p. 372. — κέκραγε) „clamat Joh. cum fiducia et gaudio, uti magnum praeconem docet,“ Beng. Er schreit, vgl. 7, 28. 37. 12, 44. Rom. 9, 27. Das Perf. in präsentischer Bedeutung (βοῶν — καὶ κέκραγώς, Dem. 271. 11. Arist. Plut. 722. Vesp. 415. al.). Beachte übrigens die feierlich umständliche Form der Einführung des Zeugnisses Joh.: Johannes zeugt von ihm, und schreit indem er spricht. — οὗτος ἦν) ἦν ist gesetzt, weil Joh. als gegenwärtig redend gedacht ist, mithin als auf ein geschichtlich vergangenes Zeugniß (V. 30.) zurückweisend: dieser war damals von mir gemeint, als ich sagte. Zu εἰπεῖν τινα, von Jemandem sagen, vgl. 10, 36. Xen. Cyr. 7, 3, 5. Plat. Crat. p. 432. C. Hom. Il. ζ, 479. Vgl. z. 8, 27. — ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμεν. ἔμπροσθέν μου γέγονεν) der hinter mir her Kommende ist mir zuvorgekommen, — in wie fern, sagt das begründende ὅτι πρῶτός μου ἦν. Das Sinnige des Spruchs und der Witz seines Ausdrucks beruht nämlich darauf, dass Christus als menschliche Erscheinung nach Joh. auftrat, als vorweltlicher Logos aber gleichwohl ihm vorangegangen ist, weil er eher als Joh. da war. Ueber γίνεσθαι mit Adverb. namentlich des Ortes im Sinne des

*Kommens* s. *Krüger* z. *Xen. Anab.* 1, 2, 7. *Kühner* II. p. 39. Vrgl. *Xen. Cyrop.* 7, 1, 22.: ἐγένετο ὀπίσθεν τῶν ἀρμαμαζῶν. *Anab.* 7, 1, 10. 1, 8, 24. Die beiden Adverbia sind örtlich, so dass aber die Zeit räumlich dargestellt wird, nicht der Rang (ἐντιμότερός μου ἐστὶ, *Chrys.*, so die Meisten, auch *Lücke*, *Tholuck*, *Olsh.*, *Maier*, *de Wette* \*), wodurch eine verschiedenartige Fassung beider Partikeln entsteht (die erste würde zeitlich gefasst), und der Spruch den ängstlichen Charakter verliert, da ja der später Auftretende nicht grade geringere Würde zu haben braucht. Richtig hat schon *Orig.* beide Glieder vom Zeitverhältnisse gefasst, wobei aber das zweite nicht zu erklären ist: ist vor mir gewesen (*Luther* u. M.), da nicht ἦν steht, auch nicht: ist vor mir geworden, was nicht auf den „alttestamentlichen Advent Christi“ (*Lange*), sondern der Idee des μονογενῆς gemäss auf das vorzeitliche Ausgegangenensein aus Gott zu beziehen wäre. Gegen beides entscheidet, dass ὅτι πρῶτός μου ἦν tautologisch sein würde. Treffend *Nonnus*: πρῶτος ἐμεῖο βέβηκεν, ὁπίστερος ὅστις ἰκάνει. Vrgl. *Hengstenb.*, auch in seiner *Christol.* III. 1. p. 675.: „mein Nachfolger ist mein Vorgänger,“ wobei jedoch die Annahme einer Beziehung auf *Mal.* 3, 1. ohne specifische Andeutung in den Worten ist. Nach *Luthardt* (vrgl. *Hofm.* Weissag. u. Erf. II. p. 256.) soll gesagt sein: der zuerst hinter mir dreingegangen ist, als wäre er mein Schüler, ist mir dann vorangekommen, d. h. mein Meister geworden. Allein das Acumen des Spruchs liegt grade darin, dass ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμ. etwas noch Zukünftiges aussagt, wie diess auch dem sollennem ἐρχεσθαι vom Messianischen Kommen entspricht. Richtiger daher *Hofm.* Schriftbew. II. 1. p. 10 ff.: der hinter mir her kommt, hat mich überholt, wobei aber letzteres (ἐμπρ. μου γέγ.) bildlich den höhern Rang ausdrücken soll, was zu dem offenbar zeitlichen Begründungssatze ὅτι πρῶτός μου ἦν nicht passt. Ganz verfehlt verlegt *B. Crus.* das ἐμπρ. μου γέγονεν in den göttlichen Rathschluss. — ὅτι πρῶτός μου ἦν ist unmittelbarer Bestandtheil des angezogenen Zeugnisses des Täufers (gegen *Hengstenb.*), wie V. 30. zeigt, zu dem vorherigen Oxymoron den Schlüssel gebend: denn eher als ich war er vorhanden. Die Beziehung auf den Rang (*Chrys.*, *Erasm.*, *Beza*, *Calvin*, *Grot.* u. M. auch *B. Crus.* u. *Hofm.*), nach welcher zu fassen wäre: er war

\*) Sprachwidrig ist diese Fassung nicht (gegen *Hengstenb.*), wenn man nur festhält, dass auch bei ihr die locale Bedeutung des ἐπισθεν nicht verändert wird (vrgl. *Gen.* 48, 20. *Bar.* 2, 5.).

mehr als ich, scheitert schon an dem ἤν, statt dessen εἶν stehen müsste. Vrgl. Matth. 3, 11. Nur die zeitliche Fassung (d. i. nur die Präexistenz des Logos) giebt die Lösung des scheinbaren Widerspruchs von Subject und Prädicat in der vorherigen Aussage. — πρῶτος im Sinne von πρότερος, nach der Vorstellung: zuerst im Vergleich mit mir \*). S. Herm. ad Viger. p. 718. Dorvill. ad Charit. p. 478. Lips. Bernhardt Eratosth. catast. 42. p. 122. Die absolute Priorität (schlechthin zuerst und eher als ich) ist nicht mit Winer u. Baur hineinzulegen. Vrgl. 15, 18. Diess auch gegen Ewald Gesch. Chr. p. 165. u. Hengstenb. — Die Idee der Präexistenz des Messias dem Täufer abzusprechen und ihm den Ausspruch von dem Evangelisten nur in den Mund legen zu lassen (Strauss, Weiss, B. Bauer, de Wette u. M.), ist um so weniger zu begründen, je acuminöser und eigenthümlicher das Zeugniß ist, je grösseres Gewicht der Evangelist darauf legt, je weniger sich in Abrede stellen lässt, dass tiefer schauende Männer durch alttestam. Stellen wie Mal. 3, 1. Jes. 6, 1 ff. Dan. 7, 13 ff. bis zu jener Idee dringen konnten, die auch Rabbinisch bezeugt ist (Bertholdt Christol. p. 131.), und je entschiedener der Täufer unter dem Einflusse göttlicher Offenbarung stand als der letzte der Propheten.

V. 16. Nicht die Rede des Täufers (Heracl., Orig., Rupert., Erasm., Luther, Melanth., Lange), wogegen ἡμεῖς πάντες entscheidet, sondern die des Evangelisten setzt sich fort. — ὅτι (s. d. krit. Anm.) führt die eigene überschwengliche Gnadenerfahrung der Gläubigen, und zwar im Rückblicke auf das πλήρ. χάριτος κ. ἀληθ. V. 14., in der Form einer Bestätigung des Johannes-Zeugnisses V. 15. ein: Dieses Zeugniß rechtfertigt sich durch das, was uns Allen aus der Fülle des Bezeugten zu Theil geworden ist. — ἐκ τοῦ πληρώμ. αὐτοῦ) aus dem, wovon er voll war, V. 14.; πλήρωμα im passiven Sinne, Fritzsche ad Rom. II. p. 471. Der Ausdruck und Begriff war hier vom nächsten Contexte so natürlich gegeben, dass es durchaus unbefugt ist, den Sitz im Gnosticismus, namentlich der Valentinianer (Schwegl., Hilgenf.), zu finden. — ἡμεῖς πάντες) ἡμεῖς, wir unsern Theils, hebt die eigene Erfahrung der Gläubigen (die den Ungläubigen fremd geblieben war, V. 10, 11.) hervor. — ἐλάβομεν) absolut: wir haben genommen. — καί) und zwar. S. Winer p. 388. Hartung Partikell. I. p.

\*) Vrgl. das Genitiv-Verhältniss in πρῶτότοκος πάσης κτίσεως Kol. 1, 15.



145. — χάριν ἀντὶ χάριτος) Gnade für Gnade, ist nicht mit Chrys., Cyrill., Sever., Nonn., Theophyl., Erasm., Beza, Aret., Calov., Jansen, Wolf, Lampe u. V. auch Paulus zu erklären \*): die neutestamentliche Gnade statt der alttestamentlichen (Euth. Zig.: τὴν καὶνὴν διαθήκην ἀντὶ τῆς παλαιᾶς), oder statt der uranfänglichen, in Adam verlorenen (s. bes. Calov.), da V. 17. ὁ νόμος und ἡ χάρις einander entgegengesetzt werden, und da überhaupt im N. T. χάρις das specifische Wesen nur der christlichen Heilsanstalt ist (vgl. bes. Rom. 6, 14 f.); sondern nach Beza's Andeutung mit Bengel u. d. meisten Neueren: so dass immer wieder neue Gnade an die Stelle der vorher empfangenen trat. „Proximam quamque gratiam satis quidem magnam gratia subsequens cumulo et plenitudine sua quasi obruit,“ Beng. Diese Fassung wird durch Theogn. Sent. 344.: ἀντ' ἀνιών ἀνίας, Philo de poster. Caini I. p. 254. Chrys. de sac. 6, 13., so wie überhaupt durch die Grundbedeutung von ἀντί (Gnade mit Gnade wechselnd) sprachlich hinreichend gerechtfertiget, ist der Vorstellung des πλήρωμα, aus welchem genommen wird, contextmässig entsprechend, und wird durch das successive Sachverhältniss an sich (Rechtfertigung, Friede mit Gott, Hoffnung u. s. w., s. z. B. Rom. 5, 1 ff.) unterstützt. Joh. hätte χάριν ἐπὶ χάριτι oder χάριν ἐπὶ χάριν schreiben können (Phil. 2, 27.), hat es aber anders gedacht.

V. 17. Gegensätzliche Begründung von χάριν ἀντὶ χάρ.: „denn wie hoch steht über dem, was einst durch Mose gegeben ward, das, was durch Jesum Christum eingetreten ist!“ Vgl. Rom. 4, 15. Gal. 3, 10 ff. al. Jenes ist das Gesetz, wie bei Paulus als Gegentheil der Gnade aufgefasst, sofern es nur verpflichtet, verurtheilt und das Bedürfniss der Gnade zwar erregt und schärft, aber nicht befriediget, welches letztere durch Christum verwirklicht worden. — ἡ χάρις im bestimmten und sollennen Sinne der Erlösung, die Heilsgnade, daher mit Artikel; daher hier auch in pragmatischer Beziehung auf V. 14. καὶ ἡ ἀλήθεια hinzugefügt, welches, so wie alle Gnadenerweisungen Chri-

\*) Augustin. fasst χάριν von der Gnadengabe des ewigen Lebens, und χάριτος von der Rechtfertigung. Derselbe stimmt jedoch zu Ps. 51. mit Chrys. S. auch Augustin. ep. 11. Luther: „unsere Gnade — — wird uns gegeben um seiner Gnade willen.“ Vgl. Grot.: „dona Spiritus sancti (χάριν) — — gratis a Deo concessa“ (ἀντὶ χάρ.). Gekünstelt und das ἀντί (nur hier bei Joh.), statt dessen διὰ mit Accus. oder Genit. zu erwarten gewesen wäre, nicht motivirend.

sti, V. 16. in dem allgemeinen  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma \pi\acute{\alpha}\nu\tau\iota \chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$  mit begriffen war. Auch die  $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$  aber war nicht im Gesetze gegeben, weil dessen Inhalt zwar keineswegs Unwahrheit, sondern Ausfluss des göttlichen Willens zum Heil (Rom. 7, 10 ff. Act. 7, 38.), jedoch nur Typus und Vorbereitung auf die absolute Wahrheitsoffenbarung in Christo, und daher eben durch diese seine Vollendung (Matth. 5, 17.) zur Aufhebung gelangt ist (Rom. 10, 4. Hebr. 10, 1 ff. 7, 18.). Vrgl. Gal. 3, 24. —  $\epsilon\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron$ ) nicht zur Bezeichnung des Selbstwerkes des Logos (*Clem. Paedag.* 1, 7.), wogegen schon  $\delta\iota\acute{\alpha}$  sein würde, oder Gottes (*Orig.*), dessen Werk ja auch das Gesetz war, ist hier nicht wieder  $\epsilon\delta\acute{o}\theta\eta$  gesetzt, sondern der Wechsel des Sinnes liegt darin, dass Beides die geschichtliche Erscheinung *nach ihrem wirklichen Hergange* ausdrückt. Dieser war beim Gesetze ein *Gegebenwerden* desselben, bei der Gnade und Wahrheit aber ein *Werden*, ein *Entstehen*, nicht schlechthin, sondern im Verhältnisse zu den Menschen, für welche sie vorher erfahrungsmässig nicht vorhanden gewesen waren, nun aber in der Erscheinung und dem Werke Christi ihre geschichtliche Entstehung entwickelten. Vrgl. 1. Kor. 1, 30. — Beachte, wie passend, der schöpferischen Kunstanlage des Prologs angemessen, nachdem bereits die Fleischwerdung des Logos und dessen daran sich knüpfende Herrlichkeitsoffenbarung mit glühender Begeisterung dargestellt ist, nun erst der grosse geschichtliche Name, welcher den menschengewordenen Logos in der ganzen Person seiner Erscheinung bezeichnet, ausgesprochen wird: *Jesus Christus*. Vrgl. 1. Joh. 1, 1—3. Erst jetzt ist der Prolog in seiner Entwicklung so weit, dass Jesus Christus, die historische Person des  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \epsilon\upsilon\sigma\alpha\rho\kappa\omicron\varsigma$  (die daher um so weniger gleich von vorne herein mit *Hofm.* u. *Luthardt* unter dem Logos zu denken ist), vor den Blick des Lesers tritt, welcher nun aber auch die ganze gottmenschliche Herrlichkeit desselben in diesem Namen zusammenzufassen weiss.

V. 18. giebt Aufschluss über das eben gesagte  $\eta \alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$  \*)  $\delta\iota\acute{\alpha} \text{ } \text{I. X. } \epsilon\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron$ , — dazu gehörte unmittelbare anschauungsmässige Erkenntniss Gottes, die nur sein eingeborener Sohn hatte. —  $\omicron\upsilon\delta\epsilon\iota\varsigma$ ) kein Mensch, auch Mose nicht. „Sonst ist kein Doctor, Meister noch Prediger, denn der einige Doctor Christus, der inwendig in der Gottheit

\*) nicht auch mit über  $\eta \chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$  (*Luthardt*), da  $\epsilon\acute{\omega}\rho\alpha\tau\epsilon$  und  $\epsilon\acute{\xi}\eta\gamma\acute{\eta}\sigma\alpha\tau\omicron$  nur dem Begriffe der *Wahrheit*, in welcher das Geschauthaben Gottes gedolmetscht worden, entsprechend ist.

ist,“ *Luther*. Vrgl. Matth. 11, 27. — ἑώρακε) hat gesehen, geschaut (vrgl. 3, 11.), vom Anschauen des Wesens Gottes (Ex. 33, 20.), mit Ausschluss der Visionen, Theophanien u. dgl. Vrgl. 1. Joh. 4, 12., auch Rom. 1, 20. Kol. 1, 15. 1. Tim. 1, 17. Es geht nach dem Zusammenhange auf den unmittelbaren Anblick der wesentlichen göttlichen Herrlichkeit, welchen kein Mensch haben konnte (Ex. 1. l.), welchen aber Christus in seinem vormenschlichen Zustande als λόγος gehabt hat, und seit seiner Erhöhung wieder hat. — ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπ. τοῦ πατρὸς) Da ἐξηγήσ. auf den irdischen Zustand des Eingeborenen geht, mithin ὢν nicht auf den vormenschlichen Zustand desselben sich beziehen (gegen *Luthardt* u. *Gess* p. 123. 236.), aber gleichwohl mit ἐξηγήσ. der Zeit nach nicht zusammenfallen kann, weil bei Christo während seiner irdischen Lebenszeit das εἶναι εἰς τὸν κόλπ. τοῦ πατρὸς nicht statt fand (vrgl. vielmehr 1, 52.)\*): so ist die richtige Fassung die, dass Joh., als er ὁ ὢν εἰς τ. κ. τ. π. schrieb, vom Standpunkte seiner Gegenwart sich ausgedrückt und an den erhöhten Christus gedacht hat, welcher in den Schooss des Vaters, also in den Zustand des εἶναι πρὸς τὸν Θεόν, zurückgekehrt ist. So auch *Hofm.* Schriftbew. I. p. 120. II. 1. p. 23. Daher ist auch der Ausdruck der Richtung εἰς τὸν κόλπ. zu erklären (Mark. 2, 1. 13, 16. Luk. 11, 7. al.), bei welchem εἰς das Moment des Hingelangtseins als das in der Vorstellung vorherrschende zu erkennen giebt (*Ellendt* Lex. Soph. I. p. 537. *Jacobs* ad Anthol. XIII. p. 71. *Buttm.* neutest. Gr. p. 286.), nicht das Moment des Hingelehntseins (*Winer*, *Lücke*, *Tholuck*, *Maier*, *Gess* u. M.), zu dessen Annahme weder das einfache ὢν (für welches Analogieen wie in *au-rem dormire* nicht passen) noch εἰς, statt dessen etwa πρὸς (Hom. II. 6, 467.) oder ἐπί mit Accus. erwartet werden müsste, berechtigt. Man würde diese erkünstelte Erklärung des εἰς, welches nach *Lange* „die ewige Richtung“ darstellen soll, nicht gesucht haben, hätte man nicht ὢν als zeitloses Praesens (*de Wette*, *Lange*), welches ein inhärierendes Verhältniss (*Lücke*) ausdrücke, gefasst, und in die-

\*) Daher ist nicht mit *Brückner* vrgl. *Tholuck* u. *Hengstenb.* zu sagen, es werde ein Verhältniss des μονογενῆς veranschaulicht, welches nicht durch die Menschwerdung unterbrochen sei. Die Gemeinschaft des Menschgewordenen mit Gott ist geblieben, Er in Gott und Gott in ihm, aber nicht in derselben metaphysischen Weise, wie vor der Menschwerdung und nach der Erhöhung; Er auf Erden doch im Himmel (3, 13.), aber nicht de facto, sondern de jure, weil der Himmel seine Heimath, sein Stammsitz ist.

ser Fassung auch auf den irdischen Zustand des Sohnes bezogen. Der Sache nach ist das εἶναι εἰς τ. κόλπ. τ. πατρ. nicht verschieden von εἶναι πρὸς τ. Θεόν V. 1., aber die vollste Gottesgemeinschaft nicht vor der Menschwerdung, sondern nach der Erhöhung ausdrückend und das Liebesverhältniss (κόλπον) dabei versinnlichend, übrigens nicht von der Art des triclinarischen Zutischeliegens (13, 23.) entlehnt (so gewöhnlich, aber von der Gemeinschaft mit Gott nicht passend, auch noch Tholuck u. Maier), sondern von der väterlichen Umarmung (Luk. 16, 22.). In pragmatischer Beziehung ist ὁ ὢν etc. das geschichtliche Siegel des ἐξηγήσατο, nicht aber mit Hilgenf. aus der gnostischen Idee des πλήρωμα zu erklären. — ἐκεῖνος) mit grossem Nachdruck und gen Himmel weisend \*). — ἐξηγήσ.) nämlich den Inhalt seines Gottgeschauthabens; vrgl. 8, 38. Das Wort ist vom Erklären, Dolmetschen göttlicher Dinge solenn. Plato Pol. 4. p. 427. C. u. dazu Schneid. Theag. p. 131. Xen. Cyr. 8, 3, 11. Sturz Lex. Xen. II. p. 221. Wetst. u. Kypke z. u. St., vrgl. die ἐξηγηταί in Athen: Ruhnken ad Tim. p. 109. Joh. hat das Wort sonst nicht, daher diese besondere Beziehung in der Wahl desselben um so mehr anzunehmen ist, je treffender sie zum Context passt (gegen Lücke u. Maier). Vrgl. LXX. Lev. 13, 57.

Anmerkung. Der Prolog, der übrigens nicht mit Reuss blos auf V. 1—5. zu beschränken ist, ist nicht Geschichte des Logos, welche bis V. 13. ihn vor der Menschwerdung, und V. 14 ff. den Menschgewordenen darstelle (Olsh.), wogegen entscheidend ist, dass bereits V. 6—13. die Zeit des menschlichen Daseins desselben betrifft, und dass namentlich die Kindschaft der Gläubigen V. 12 f. nicht anders als im specifisch christlichen Sinne gefasst werden kann. Joh. will vielmehr in gedungenen grossartigen Zügen einen tiefdringenden Gesamtblick in das Wesen und Wirken des Logos gewähren, welches letztere, das Wirken, in Bezug auf die Welt das schöpferische, in Bezug auf die Menschen das Licht sei. Wie dieses Logos-Wirken geschichtlich war, so musste es auch einen geschichtlichen Charakter in seiner Darstellung tragen, aber nicht so, dass eine förmliche Geschichte erst des λόγος ἄσαρκος (die nicht gegeben werden konnte) und dann des λόγος ἑνσαρκος (die den Inhalt des Evangel. selbst ausmacht) gegeben werden sollte, sondern so, dass das Ganze ein geschichtliches Gemälde ist, auf welchem wir in der durch die Schö-

\*) Wie Homer (s. Nitzsch Anm. I. p. 37.), so will im N. T. namentlich Johannes nicht blos gelesen, sondern gesprochen sein.

pferkraft des Logos gewordenen Welt sein *Licht* leuchten sehen vor und nach und mittelst der Menschwerdung. Diess zugleich gegen *Hilgenf.* p. 60 ff., nach welchem im Prolog „die Gnosis der absoluten Religion von ihrer unmittelbarsten Grundlage an bis zu ihrer höchsten Vollendung die Reihe ihrer geschichtlichen Vermittlungen durchläuft“. Nach *Köstlin* p. 102 ff. wird das ganze Christenthum *dreimal* kurz von Anfang bis auf die Gegenwart dargestellt, und zwar 1) vom Standpunkte Gottes und seines Verhältnisses zur Welt aus, V. 1—8., dann 2) vom Verhältnisse des Logos zur Menschheit aus, V. 9—13., und endlich 3) im Einzelnen V. 14—18., wobei das Ende zum Anfange V. 1. zurückkehre. Allein ein dreimaliger Anfang (welchen auch *Kaeuffer* in d. Sächs. Stud. 1844. p. 103 ff. annimmt) ist weder formell angedeutet noch wirklich gemacht, da V. 9. zu ἦν nicht ὁ λόγος das Subject ist, dieses ἦν auch contextmässig auf die Zeit des Täufers sich beziehen muss, *Köstlin's* Zusammenfassung u. Erklärung von ἦν — ἐρχόμενον aber ganz unstatthaft ist\*), und da im letzten Theile von V. 14. an der Gegensatz von Aufnahme und Nichtaufnahme, welcher doch in den beiden ersten Theilen so wesentlich war, gar nicht wiederkehrt. Das einfach Textmässige ist Folgendes: Der Prolog besteht aus 3 Theilen, nämlich: 1) Joh. giebt in kurzen grossartigen Zügen eine Darstellung a) des uranfänglichen *Seins* des Logos V. 1. u. 2. und b) des *schöpferischen* Werkes desselben V. 3., wornach er 2) ihn, in welchem Leben war, als *das Licht der Menschen* darstellt V. 4 ff., und zwar a) wie er es einst noch ohne den Gegensatz der Finsterniss gewesen, V. 4., und b) wie er es in diesem Gegensatz sei V. 5. Dieses Leuchten in der Finsterniss ist fortwährend (daher φαίρει V. 5.), und der damit gegebene tragische Gegensatz entwickelt sich nun vor unseren Augen bis V. 13. so: „Obgleich *Johannes* auftrat und vom Lichte zeugete, nicht selbst das Licht, sondern des Lichtes Zeuge (V. 6—8.); obgleich es *vorhanden* war, das wahrhaftige Licht (V. 9.); obgleich es *in der Welt* war und diese durch dasselbe geworden ist, so erkannte man ihn doch nicht; obgleich er in sein *Eigenthum* trat, seine Eigenen nahmen ihn doch nicht auf (V. 10 f.), wogegen die ihn Annehmenden die Ermächtigung zur geistlichen Gotteskindschaft von ihm empfangen (V. 12 f.). Endlich 3) dieses Glück der Gläubigen, dem geschichtlich gekommenen Logos verdankt, drängt nun den Ap. noch die *Art und Weise* hervorzuheben, wie derselbe geschicht-

---

\*) Er trägt folgenden Sinn hinein: „*Es war ein kommendes*, d. h. es war wirklich *eine Zeit*, da das Licht, das nach V. 9. jeden Menschen erleuchtet, dessen Wesen eben darin besteht, die Heiden sowohl als namentlich die Juden (V. 6—8.) zu erleuchten, in der Welt erschien, um diess zu thun (V. 9.); es war wirklich da, ihr Ungläubigen (V. 10.)!“



lich erschienen sei (seine *Fleischwerdung*) und seine *Herrlichkeit offenbart* habe V. 14—18. Der Prolog *enthebt* zwar nicht (gegen *Baur*) das Historische seinem eigentlichen Boden und rückt es in die metaphysische Sphäre hinauf, aber er deckt seine metaphysische Seite, seinen jenseit der Erscheinung liegenden wesentlichen Inhalt und Zusammenhang auf, und fasst es im Lichte seines metaphysischen Zusammenhangs nach seinem *Wesen* und *Gegensatz* zusammen, wovon die folgende Specialgeschichte des Evangeliums die thatsächliche Ausführung und den Nachweis der geschichtlichen Wahrheit giebt. Man kann die drei Theile des Prologs so bezeichnen: 1) des Logos *vorweltliches Sein* und *schöpferisches Wirken*, V. 1—3.; 2) *sein Wirken als das Licht der Menschen*, und dessen Gegensatz, V. 4—13.; 3) *die durch die Fleischwerdung geschehene Offenbarung seiner Herrlichkeit*, V. 14—18. Oder am kürzesten: der Logos 1) als der *Schaffende*, 2) als der *Lichtquell*, 3) als *gottmenschliche Erscheinung*.

V. 19 f. Der Prolog ist geschlossen; die eigentliche Geschichtserzählung beginnt, und zwar ganz wie in der urevangelischen Weise (vgl. Mark. 1.) mit dem Zeugniß *des Täufers*. — καί) und, um nun zunächst das schon V. 15. erwähnte Zeugniß Joh. zu berichten; denn *dieses*, nicht ein anderes, noch vor der Taufe abgelegtes (*Hengstenb.*), ist gemeint; s. d. Anm. nach V. 28. — αὐτῇ) Folgendes ist das Zeugniß Joh., welches er ablegte, als u. s. w. \*). Statt ὅτι setzt der Evang. ὅτε, weil die Zeitvorstellung bei ihm vorherrschte. Vgl. *Pflugk* ad Hec. 107. *Kühner* II. p. 480. *Ellendt* Lex. Soph. II. p. 393. Hätte er ὅτι geschrieben, so hätte er gedacht: darin besteht das Zeugniß, dass die Juden zu ihm schickten und er bekannte u. s. w. — οἱ Ἰουδαῖοι) heisst auch in solchen Stellen wie hier, wo es nicht bloße indifferente Volksbezeichnung ist (wie 2, 6. 13. 3, 1. 4, 22. 5, 1. 18, 33 ff. u. oft), nichts Anderes als *die Juden*, aber Johannes, als er schrieb, selbst vom Judenthum gelöst, lässt so die *Judenschaft* als die alte Religionsgemeinde, von der sich die christliche bereits völlig getrennt hat, beständig im *gegnerischen* Sinne dem Herrn und seinem Werke gegenüber erscheinen, als die oppositionelle Körperschaft des alten theokratischen Volks gegen die neue Gottesgemeinde und ihr Haupt. S. *Fischer* in d. Tüb. Zeitschr. 1840. 2. p. 96 ff., dessen hieraus abgeleite-

\*) Nach *Orig.* u. *Cyrrill.* beginnen *Paulus* u. *B. Crus.* mit ὅτε einen neuen Satz, von welchem καί ἀπολόγησε etc. der Nachsatz sein soll, — gegen die Einfachheit des Johanneischen Styls, und das καί wäre nur im Wege.

ten Zweifeln an der Aechtheit des Evang. (vgl. auch *Hilgenf.* p. 194.) gänzlich kein Gewicht zukommt, da Joh. allerdings auf seinem hohen und christlich kosmopolitischen Standpunkte mit seiner particularistischen Volksthümlichkeit gebrochen hat. S. *Ewald Jahrb.* III. p. 153. Uebrigens muss in den einzelnen Stellen immer der *Context* ergeben, *wer*, geschichtlich näher betrachtet, die handelnden Personen waren, in denen sich οἱ Ἰουδαῖοι darstellten, wie hier, wo offenbar der das alte Religionsvolk vertretende *Sanhedrin* es gewesen ist. — καὶ Λευῖτας also Priester mit ihren *Subalternen*, — deren Miterwähnung ein Zug der Johanneischen *Genauigkeit* der Geschichtsdarstellung ist, verschieden von der Weise der Synoptiker, aber grade dadurch nicht Verdacht gegen die Aechtheit erregend, sondern die Unabhängigkeit und die Ursprünglichkeit des Joh. bezeugend (gegen *Weisse*; grade ein Pseudojohannes würde etwa *Schriftgelehrte*, oder *Aelteste* neben den Priestern erwähnt haben), welcher überhaupt die bei den Synoptikern so oft genannten Schriftgelehrten und Aeltesten als ihm bereits fern und fremd Gewordene nicht mehr anführt. — σὺ τίς εἶ) denn Joh. *taufte* (V. 25.), was sich auf das Messiasreich bezog (Ez. 36, 25 f. 33, 23. Zach. 13, 1.); überhaupt hatte er grosses prophetisches Aufsehn erregt, und selbst die Meinung, dass er der Messias sei, erweckt (Luk. 3, 15. vrgl. Act. 13, 25.); daher die Frage von der obersten geistlichen Behörde *berechtigt* war, Deut. 18, 21 f. Matth. 21, 23. Die an sich ganz unverfänglich gebildete Frage nach seiner persönlichen Amtsstellung (was nicht mit *Chrys.* u. M. aus einer *böslichen* Absicht, sondern aus der *Behörden*-Stellung zu erklären ist) hat doch die Annahme zur Voraussetzung, dass Joh. sich als Messias ansehe; daher seine Antwort V. 20.: daher auch das nachdrücklich vorangestellte σὺ, vrgl. 8, 25. Zu rasch schliesst *Luthardt* aus der Frage, wie sie gestellt ist: an der Person, nicht am Beruf und am Willen Gottes sei ihnen gelegen. Den Beruf und göttlichen Willen würden sie aus der *Person* entnommen haben, wie auch ihre V. 25. gethane Frage zeigt. — ἐξ Ἱεροσ) gehört zu ἀπέστειλαν. — καὶ ὁμολόγ.) noch von ὅτε abhängig. — ὁμολ. κ. οὐκ ἡρνήσ.) nachdrückliche Hervorhebung des unumwundenen Bekenntnisses. ὡς ἀληθῆς καὶ στερόχος, *Euth. Zig.* Vergl. Dem. de Chers. 108. 73.: λέξω πρὸς ὑμᾶς καὶ οὐκ ἀποκρύψομαι. S. *Bremi* z. d. St. *Valcken.* Schol. ad Act. 13, 11. *Winer* p. 537. — καὶ ὁμολ.) das erste κ. ὁμολ. war absolut (Add. ad Esth. 1, 15. und b. Classik.); dieses

zweite hat die folgende Rede (*ὅτι* recitativ.) zum Inhalt. Uebrigens „vehementer auditorem commovet ejusdem re-integratio verbi“, *ad Herenn.* 4, 28. — Nach der richtigen Wortstellung (s. d. krit. Anm.) *ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ὁ Χ.* hat *ἐγὼ* den Nachdruck: *ich meines Theils*, worin liegt, dass er einen *Andern* kennt, welcher der Messias ist.

V. 21. In Folge dieser Verneinung war nun das Nächste, zu fragen, ob er der als unmittelbarer Vorgänger des Messias nach Mal. 4, 5. erwartete (vom Himmel zurückerkwartete) *Elias* sei. — *τί οὖν*) sc. *ἐστὶ*, was ist also (wenn du nicht der Messias bist, der Fall? wie verhält sich also die Sache? — *Elias bist du?* So gestellt, setzt die Frage als sicher erwartet voraus, dass *dafür* sich Joh. ausgeben müsse, nachdem er die Messianität von sich verneint hatte. — *οὐκ εἰμὶ*) So konnte er ungeachtet des Luk. 1, 17. Matth. 11, 14. 17, 10. Enthaltene Antworten (gegen *Hilgenf.*), da er bei den Fragern nur den Gedanken an den *wirklichen*, nicht idealen Elias vorauszusetzen hatte. Treffend *Bengel*: „omnia a se amolitur, ut Christum confiteatur et ad Christum redigat quaerentes.“ In welchem Sinne er dennoch Elias war (Matth. 11, 10. 14. Luk. 1, 17.), war er sich nach V. 23. bewusst, hat aber nach der *eigentlich* gemeinten Frage keinen Anlass, über deren Sinn hinauszugehen, und sich den antitypischen Elias-Charakter namentlich beizulegen, was weder vorsichtig noch heilsam gewesen wäre. — *ὁ προφήτης εἰ σύ;*) ohne erzählende Anknüpfung, das Rasche, Hastige des Fragenverlaufs darstellend. *ὁ προφήτης* (nicht: *ein Prophet*, was Joh. schwerlich ohne Weiteres verneint hätte, Matth. 11, 9.) ist durch den Artikel als der *bewusste, verheissene Prophet* bezeichnet, und kann nach dem bereits vorangegangenen *Ἠλίας εἰ σύ* eben nur ein *Namenloser* sein, daher nicht *Jeremias*, nach Matth. 16, 14. (*Grot.*, *Kuinoel*, *Olsh.*, *Klee*, *Lange*), sondern der *Deut.* 18, 15. *Gemeinte*, dessen Deutung auf den Messias selbst (Act. 3, 22. 7, 37. Joh. 1, 46. 6, 14.) wenigstens nicht allgemein war (vergl. 7, 40.), und von den Fragenden nicht getheilt wurde, welche vielmehr nach der absteigenden Klimax ihrer Fragepunkte einen Geringern als Elias dabei gedacht haben müssen, oder überhaupt irgend einen Unbestimmten nach schwankender Vorstellung, welcher als „*der Prophet*“ zu erwarten sei \*).

\*) *Luthardt* denkt an den Propheten im zweiten Theil des Jesaias. Vrgl. *Hofm.* Weissag. u. Erf. II. p. 69. Dazu würde passen, dass Joh. aus Jes. 40. hernach Bescheid giebt. Hätten aber die Frager

Gut drückt *Nonnus* das Namenlose und Eminente des *ὁ προσήτης* aus: *μὴ σύ μοι, ὃν καλέουσι, θεηγόρος ἐσσι προσήτης, ἄγγελος ἐσσομένων; — οὐ*) Beachte die kurzen, entschiedenen Verneinungen. Auch hier ein *Nein* aus dem Munde des Täufers, weil ihm *Jesus* der Prophet Deut. 18. war.

V. 22 f. Jetzt die Frage, auf welche eine bloße Verneinung nicht folgen konnte. — Darauf die *positive* Antwort aus Jes. 40, 3. (nach d. LXX., mit der Abweichung *εὐθύν.* statt *ἐτοιμάσατε*). Uebrigens s. z. Matth. 3, 3. Sich, den Herold des kommenden Messias, als *Stimme* zu bezeichnen, war in den prophetischen Worten gegeben, und das dabeistehende *βοῶντος ἐν τ. ἐρήμῳ* entfernt den Gedanken, welchen *Baur* p. 101. hat, Joh. wolle sich hier gleichsam jedes *persönlichen* Charakters *enttäusern*. Nach *Hilgenf.* Evang. p. 236. hat der Evangelist die von den Synoptikern auf den Täufer angewandte Schriftstelle „ihm endlich selbst *in den Mund gelegt*.“

V. 24 ff. Dieses weitere Inquiriren findet eine pragmatische Auskunft in der *Pharisäer* Art (denn aus dieser gelehrten, strengen und gewandten Secte hatte der Sanhedrin seine Gesandten erlesen), die nach ihrem schulmässigen Standpunkte nur den bestimmten Personen des Messias, des Elias und des verheissenen Propheten eine so tief greifende reformatorische Neuerung, wie das Taufen war, wegen seines Zusammenhanges mit dem Messiasreiche, hätten einräumen können (*οὐν*), nicht aber dem Manne eines so unbestimmten Berufes, wie ihn sich derselbe aus Jes. 40, 3. beigelegt hatte, welche Stelle sie messianisch zu deuten nicht begriffen hatten und aus ihren Schulen nicht gewohnt waren. Daher jetzt grade die Bemerkung: *οἱ* \*) *ἦσαν ἐκ τῶν Φαρισ.*, die nicht eine *nachträgliche* zur Erklärung der *Feindseligkeit* der Frage ist (*Euth. Zig., Lücke* u. M.). — Die Antwort entspricht dem, was der Täufer V. 23. von sich ausgesagt hatte, dass er auf den Messias vorzubereiten bestimmt sei. So war auch seine Taufe nur eine vorbereitende, nicht die Geistestaufe, die dem Messias vorbehalten war (V. 33.), sondern eine Wassertaufe, aber schon in ihrer Mitte befand sich der weit

---

Jes. 40 ff. im Sinne gehabt, so würden sie wohl auch das gemeinte Subject charakteristischer, nämlich als den *Knecht Gottes* bezeichnet haben.

\*) Die Weglassung von *οἱ* befolgt *Ewald* und erklärt: „*Abgesandte* waren da aus den Ph., naml. einige, den Anderen beigegeben.“

Grössere, dem dieses Wassertaufen galt. Im *ersten* Versgliede *ἐγὼ βαπτ. ἐν ὕδατι* liegt also, dass er sich mit seinem Taufen nichts, was dem Messias zukomme (das Geistestaufen) anmaasse, und dieser Theil bezieht sich auf jenes *εἰ σὺ οὐκ εἶ ὁ Χριστός* V. 25.: im *zweiten* Versgliede aber *μέσος* δὲ etc., dass dieses sein vorbereitendes Taufen jetzt die Berechtigung der nach seiner Stellung zum Messias (V. 23.) gottgeordneten Nothwendigkeit habe, da der Messias bereits in ihrer Mitte sei, mithin das, was sie dem Elias oder dem Propheten einräumten, seinerseits nicht unterbleiben dürfe, und dieser Theil der Antwort bezieht sich auf jenes *οὐδὲ Ἠλίας οὐδὲ ὁ προφήτης* V. 25. So ist die Frage *τί οὖν βαπτίζεις* mit einem *Doppelgrunde* beantwortet. Viel Unzutreffendes bei den Auslegern, welche den Zusammenhang nicht hinreichend beachteten, wie z. B. *de Wette* die Angemessenheit der Antwort zur Eliasfrage vermisst, *Tholuck* mit der Berufung auf den „lakonisch-kommatischen Styl“ des Täufers sich begnügt, und *Brückn.* meint: Joh. wolle zwar keine bestimmte Antwort geben, aber doch sein Verhältniss zum Messias und die Hinweisung auf diesen selbst bezeichnen, *Hilgenf.* aber unter Vergleichung des Matth. und Luk. die Ungeschichtlichkeit des Berichts folgert. Schon *Heracl.* urtheilte sogar, Joh. habe geantwortet nicht nach dem, was er gefragt sei, sondern was er *αὐτὸς ἐβούλετο*. Gegen ihn *Orig.* — *ἐν ὕδατι*) Element, worin das Taufen geschieht. S. z. Matth. 3, 11. — *μέσος* δέ) δὲ ohne *μέν* führt das gegensätzliche Verhältniss unvorbereitet, aber desto nachdrücklicher ein. *Klotz* ad Devar. p. 356. Die Betonung des Gegensatzes aber hat das an die Spitze gestellte *μέσος*, weil *die bereits mitten unter den Juden befindliche Messiaserscheinung* es ist, was die Johannestaufe rechtfertigt. Wäre der Messias noch fern, so ginge ihr jetzt der Grund der göttlichen Nothwendigkeit ab, er war aber schon *ἀναμειγμένος τότε τῷ λαῷ* (*Euth. Zig.*). — *ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε*) deckt den Grund auf, dass sie so fragen konnten, wie sie V. 25. gethan. *ὑμεῖς* hat Nachdruck wie immer (gegen *Tholuck*), hier im Gegensatz gegen die Kenntniss, welche er selbst vom erschienenen Messias hat: *ihr euren Theils, ihr Leute* habet den Messias unter euch, und kennet ihn (nämlich als solchen) nicht. — In V. 27. bleibt nach Verwerfung der Worte *αὐτὸς ἐστίν* und *ὃς ἔμπρ. μου γέγονεν* (s. d. krit. Anm.) nur *ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος*, und zwar als das Subject von *μέσος ἐστήκεν* übrig, welches dann in *οὐ ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἄξιος* etc. die Bezeichnung seiner Erhabenheit über den Täufer empfängt.



S. über diese Bezeichnung z. Matth. 3, 11. — ἐγώ) ich meines Theils. — ἄξιός ἵνα) würdig, um zu lösen, so dass ἵνα die Zweckvorstellung der ἀξιότητος einführt. Vergl. ἱκανὸς ἵνα Matth. 8, 8. Luk. 7, 6. — αὐτοῦ nachdrücklich voran, dem ἐγώ entsprechend. Ueber αὐτοῦ nach οὗ s. Winer p. 134. Xen. Anab. 1, 29. und dazu Kühner. Nachdrücklicher noch wäre τοῦτον gewesen.

V. 28. Da das bekannte Bethanien (11, 18.) am Oelberge nicht gemeint sein kann, so muss auch in Peraea ein Bethanien gelegen haben, vielleicht nur ein Dorf, und nicht weiter geschichtlich bekannt. Orig., an Ort und Stelle nachforschend, fand zwar ein solches nicht, sondern statt dessen ein Bethabara (vgl. Jud. 7, 24.), welches die Sage seiner Zeit als den Tauf-Ort Joh. bezeichnete \*); aber die Sage hat ihn irregeführt. Denn nicht in etwa gleicher Breitenlage mit Jericho, wie die Ueberlieferung angiebt, sondern viel weiter nördlich muss das Peräische Bethanien gelegen haben, da Jesus von da nach dem Jüdischen Bethanien zur Auferweckung des Lazarus etwa drei Tage reiste (s. z. 11, 17.). Gleichwohl hat Paulus (nach Bolten) das Bethanien am Oelberge verstanden, nach ἐγένετο ein Punkt setzend, trotz dessen dass τῇ ἐπαύριον (vgl. V. 35.) die neue Erzählung anfangen muss, und dass ὅπου ἦν Ἰωάνν. βαπτ. auf V. 25 ff. seine klare Beziehung hat. Baur aber lässt den Namen zu dem Ende erfunden sein, damit Jesus (?) den Anfang seiner öffentlichen Wirksamkeit von einem Bethanien aus mache, wie er am Ende von einem Bethanien ausgegangen sei. Ueber die Geschichtlichkeit des Berichts V. 19—28., welcher besonders aus der Wahrheit der ganzen Situation, aus der Eigenthümlichkeit der Fragen und Antworten und ihrem passenden Verhältniss zu den Charakteren und Zeitumständen,

\*) Mit Possin. Spicil. evang. p. 32. (in d. Catena in Marc. p. 382 f.) für beide Namen eine gleiche Bedeutung anzunehmen (בֵּית עֲבָרָה, domus transitus, Furthausen; בֵּית אֲנִיָּה, domus navis, Fährhaus), wozu auch Lange L. J. II. p. 461. geneigt ist, ist um so unhaltbarer, da diese Etymologie auf die Lage des Bethanien am Oelberge nicht passt. Orig. selbst erklärt den Namen Bethanien offenbar in allegorischer Bestrebung: οἶκος κατασκευῆς (בֵּרָא). Die Ableitung des Namens Bethania (Lightf.: בֵּית הַיְי, Dattelnhausen; Simon: בֵּית עֲנִיָּה, locus depressionis; And.: בֵּית עֲנִיָּה, domus miseri) ist zweifelhaft.

wie aus dem Zusammenhange mit der folgenden Tagesrechnung die Erinnerung und das Interesse des Augenzeugen verräth, s. *Schweizer* p. 200 ff. *Bleek* Beitr. p. 256. — ὅπου ἦν Ἰωάνν. βαπτ.) wo sich Joh. mit Taufen beschäftigt befand.

*Anmerkung.* 1) Da nach V. 26. 27. (vgl. bes. ὃν ὑμεῖς οὐκ οἶδατε, was die eigene Bekanntschaft voraussetzt) der Täufer den Messias bereits kennt, nach V. 31—33. aber ihn erst bei der Taufe durch ein göttliches σημεῖον kennen gelernt hat: so folgt mit Gewissheit, dass der Hergang V. 19—28. *nach der Taufe Jesu* statt gefunden hat, und dass mithin diese Taufe nicht noch an demselben Tage, oder am folgenden Tage (*Hengstenb.*), auch nicht zwischen V. 31. u. 32. (*Ewald*), geschehen ist. Mit Recht betrachten V. 19 ff. als der Taufe *nachgängig* auch *Wieseler*, *Ebrard*, *Luthardt* u. M. und schon *Lücke*, *Tholuck*, *de Wette* nach Aelteren. 2) Obgleich nach Matth. 3, 14. Johannes Jesum, als dieser zur Taufe kommt, bereits als Messias erkennt, so liegt hierin doch nur ein scheinbarer Widerspruch zwischen beiden Evangelisten, s. z. V. 31. 3) Mark. 1, 7 f. u. Luk. 3, 16 ff. stehen nicht im Widerspruche mit Joh., da diese Stellen nur von dem nahen Messias an sich reden, nicht aber bereits die persönliche Bekanntschaft Jesu als des Messias voraussetzen. 4) Die Zeugnisse des Täufers bei den Synoptikern sind nach Zeit (*vor der Taufe*) und Veranlassung ganz andere als das Zeugniß Joh. 1, 19 ff., welches vor einer Gesandtschaft des hohen Rathes abgelegt wurde, und es ist daher die Geschichtlichkeit beider Berichte neben einander zu belassen, obwohl im Einzelnen Johannes (gegen *Weisse*, welcher den Johanneischen Bericht einer fremden Hand zuschreibt, *Baur* u. M.) den Maassstab abgeben muss. 5) Dem Johanneischen Abschnitte V. 19 ff. die Beziehung auf die Taufe Jesu ganz abzusprechen (*Baur*), ist mit V. 31. u. 33. völlig unvereinbar, da Joh. die Thatsache der Taufe Jesu (die freilich *Weisse* überhaupt leugnet) als allbekannt voraussetzen musste. 6) So bestimmt aber die Bezugnahme auf die Taufe Jesu ist, so gänzlich entfernt ist aus dem Johann. Berichte jeder Hinblick auf die nur vor V. 19. unterzubringende Versuchungsgeschichte, deren völlige Nichterwähnung — wie bedeutsam sie auch im Zusammenhang mit der Taufe und überhaupt für den Zweck des Joh. gewesen wäre — die Geschichtlichkeit als die eines wirklichen äussern Hergangs nicht begünstigen kann. Setzt man die Taufe Jesu zwischen die beiden Zeugnisse V. 19 ff. und V. 29 ff. (so *Hilgenf.* u. *Brückn.* nach *Olsh.*, *B. Crus.* u. M.), wobei man sie noch auf den Tag des erstern Zeugnisses verlegen müsste (s. *Brückn.*), obgleich diess *Bäumlein* (in d. Stud. u. Krit. 1846. p. 389.) unentschieden lassen will: so würde die Versuchungsgeschichte vom Joh. zwar stillschweigend, aber so gut wie ausdrücklich ausge-

schlossen, da sie gleich nach der Taufe (Mark. 1, 12. Matth. 4, 1. Luk. 4, 1.) ihre Stelle finden müsste. Im Widerspruch hiermit setzt sie *Hengstenb.* erst in die Zeit von 3, 22.

V. 29. Τῇ ἐπαύριον) nicht: *an einem andern Tage*, in der Folge (*L. Cappell., Rosenm., Kuinoel, Klee*), sondern, was es immer heisst: *am folgenden Tage*. Vgl. V. 35. 44. (2, 1.) 6, 22. 12, 12. — ἐρχόμ. πρὸς αὐτ.) *zu ihm kommen*, nicht: *auf ihn zu kommen* (*Baur*), nicht um von Joh. vor der Versuchung Abschied zu nehmen (*Kuinoel*, wogegen V. 35.), auch nicht um sich von ihm taufen zu lassen (*Ewald, Hengstenb.*, d. vorh. Anm.), sondern in einer uns des Nähern unbekannten Absicht, die Joh. nicht angegeben hat, weil es ihm nicht darauf, sondern auf das *Zeugniss des Täufers* ankam. Wäre der Versuchsbericht zu berücksichtigen, so könnte hier Jesus als von der Versuchung *zurückkommend* gedacht werden (s. *Euth. Zig., Lücke, Luthardt, Riggenb.*), — ἴδε ὁ ἀμνὸς τ. θεοῦ etc.) Nicht an Jesum gerichtet sind diese Worte, sondern an die Umgebung des Täufers, durch den Anblick Jesu veranlasst. Vgl. V. 36. Wegen des Sing. ἴδε, wo gleichwohl Mehrere angeredet sind, s. z. Matth. 10, 16. Der Artikel bezeichnet das *bestimmte* Gotteslamm, welches in der Person des Messias *erwartet* wurde. Diese charakteristische Form der Messiaserwartung hat ihren Grund in Jes. 53, 7. Vgl. Matth. 8, 17. Luk. 22, 37. Act. 8, 32. 1. Petr. 2, 22 ff. und das ἀρνίον in d. Apokal. Vgl. auch oben V. 21. ὁ προφήτης, ferner ἡ ῥίζα τοῦ Ἰησοῦ Rom. 15, 12. ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα Apoc. 5, 5. al. Der Genit. ist der des Eigenthums: das *Gott gehörige*, d. i. das von Gott sich zum Opfer bestimmte Lamm. Diese Fassung des Genitiv-Verhältnisses ergibt sich aus dem ganzen Inhalte von Jes. 53. und aus der in ὁ αἶων etc. liegenden *sacrificiellen* Vorstellung. Daher nicht: das von Gott *gegebene* Lamm (*Hofm.*). Ist aber hiernach das bereits durch altprophetische Weissagung, deren Erfüllung in Jesu der Täufer erkannt hat, bezeichnete und bestimmte Gotteslamm gemeint, so wird mit Unrecht eine Beziehung auf das Osterlamm angenommen (*Luther, Grot., Bengel, Lampe, Olsh., Maier, Reuss, Luthardt, Hofm., Hengstenb.*), welche Annahme in der nähern Bestimmung ὁ αἶων etc. keinen Anhalt findet, und ein ὅστερον πρότερον macht, da die Anschauung von Christo grade als *Passahlamm* erst *ex eventu* eintrat, weil Christus eben am Schlachtungstage des Osterlamms (s. z. 18, 28.) gekreuzigt wurde (1. Kor. 5, 7.), so dass er zwar allerdings

das gegenbildliche Passahlamm ward, aber nach dem Zusammenhang der Jesaianischen Stelle von dem Täufer noch nicht in dieser *besondern* Form der Vorstellung geschaut wurde, noch von den Zuhörern so gedacht werden konnte. Der *Opferbegriff*, welcher nach der Weissagung bei Jes. und nach dem unmittelbaren Zusammenhang an d. St. (ὁ αἴρων etc.) in ὁ ἀμνὸς τ. θεοῦ liegt, ist der des *Sühnopfers*, צֶחֶן Jes. 53, 10. \*), wogegen nicht streitet, dass nach dem Gesetze Lämmer nicht in der Regel zu Sühnopfern (Lev. 14, 12. Num. 6, 12. betrifft nur bestimmte Fälle, und das tägliche Morgen- u. Abendopfer Ex. 29, 38 ff. Num. 28., welches *Wetst.* hieher zieht, war Bet- und Dankopfer) gebraucht wurden, sondern zu Reinigungsopfern (Lev. 5, 1—6. 14, 12. Num. 6, 12.) \*\*): denn bei Jesaias ist der als Lamm Abgebildete der durch sein stellvertretendes Leiden das Volk *versöhnende* Gottesknecht, und diese *prophetische* Anschauung, nicht die *gesetzliche* Bestimmung ist hier das Maassgebende. Christus war, wie er auch hier vom Täufer prophetisch geschaut wird, der Antitypus der alttestamentlichen Opfer; er muss als solcher in der Form irgend eines Opferthiers dargestellt werden, und hierbei gab nicht das Gesetz, sondern der *Prophet* den Ausschlag, der ihn, nach seiner Milde und Sanftmuth ihn anschauend, als *Opfer-Lamm* darstellt, womit die Form *gegeben* war, die in der christlichen Betrachtungsweise *sollenn* wurde, daher auch die apostolische Kirche ihn als das christliche *Passah* auffassen konnte, obgleich gesetzlich das Osterlamm als Sühnopfer von den gewöhnlichen Sühnopfern verschieden war (*Ewald* Alterth. p. 391 f.). Diese christliche Anschauung hatte also nicht das gesetzliche, sondern das *prophetische* Fundament. Den Opferbegriff ganz zu entfernen, und nur die Vorstellung des gottgeweihten unschuldigen und sanften *Dulders* in dem Gotteslamm ausgedrückt zu finden (*Gabler* Melet. in Joh. 1, 29. Jen. 1808—1811. in dessen Opusc. p. 514 ff., *Paulus*, *Kuinoel*), ist gegen den Context bei Jes. und bei Joh. — ὁ αἴρων τ. ἁμαρτ. τ. κόσμου) kann entweder heissen: welches *hinwegnimmt* die Sünde der Welt, oder: welches *auf sich nimmt* u. s. w. Beide

\*) Ueber den Unterschied von צֶחֶן, Sündopfer, s. *Ewald* Alterth. p. 64 ff.; die verschiedenen Meinungen über diesen Untersch. b. *Keil* Arch. I. §. 46. *Oehler* in *Herzog's* Encykl. X. p. 642 ff. *Saalschütz* M. R. p. 321 ff.

\*\*) Wegen צֶחֶן Lev. 5, 6. s. *Knobel* z. St.

Fassungen (welche *Melanth.* u. *M.* verbinden) müssen nach Jes. 53. den Begriff der *Sühnung* ausdrücken, so dass bei ersterer die Tilgung der Schuld als ein *Entfernen*, *Hinwegschaffen* (Aboliren) der Sünde, bei letzterer als ein *Tragen* (Büssen) derselben gedacht ist. Gewöhnlich (so auch *Lücke*, *B. Crus.*, *de Wette*, *Hengstenb.*) zieht man die letztere Fassung vor, weil Jes. 53. allerdings die Vorstellung die des büssenden *Tragens* ist (סוּר, LXX.: *φέρει, ἀνένεγκε, ἀνοίσει*). Allein da die LXX. niemals das *Tragen* der Sünde durch *αἶρεν*, sondern durch *φέρειν* etc., durch *αἶρεν* hingegen das *Hinwegnehmen* derselben ausdrücken (1. Sam. 15, 25. 25, 28. Aq. Ps. 31, 5., wo Symm. *ἀφέλης* u. d. LXX. *ἀφῆ-κας* haben), und da 1. Joh. 3, 5. τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἄρη ebenfalls den Act der Versöhnung (vergl. 2, 2.) als ein *Hinwegnehmen* der Sünden zu fassen vom Contexte geboten ist: so ist ὁ αἶρων etc. auch hier so zu erklären, so nämlich, dass der Täufer nicht etwa eine von Jes. 53. abweichende Vorstellung ausspricht, sondern die daselbst als Sündentragung bezeichnete Sühnung nach ihrem nothwendigen und unmittelbaren Erfolg als *Abolition* der Sünde darstellt, als ἀθέτησις ἁμαρτίας Hebr. 9, 26. Vergl. schon *Cyrrill.*: ἵνα τοῦ κόσμου τὴν ἁμαρτίαν ἀνέλῃ. *Vulg.*: qui tollit. *Goth.*: afnimith. Joh. selbst drückt diese Vorstellung 1. Joh. 1, 7. (in Bezug auf die auch für die Wiedergeborenen fortwirkende Sündentilgungskraft des Blutes Christi, s. *Düsterd. z. St.* p. 99 f.) durch καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας aus. Das *Hinwegnehmen* der Sünde seitens des Lammes setzt das *Aufsichnehmen* derselben voraus. Die an sich richtige Fassung *wegnehmen* wird (nach *Grot.*) gemissbraucht von *Kuinoel*: „removebit peccata hominum, i. e. pravitatem e terra“, nachdem *Gabler* die Fassung *tragen* gemissdeutet hat: „qui pravitatem hominum — nämlich mala sibi inflicta, patienti et mansueto animo sustinebit \*).“ Beides ist gegen das nothwendige Verhältniss zu ὁ ἀμὸς τ. θεοῦ wie gegen den wesentlichen Gehalt von Jes. 53., obwohl selbst *Gabler's* Deutung an und für sich nicht sprachwidrig wäre, sondern auf die Bedeutung *auf sich nehmen, übernehmen, zurückzuführen* sein würde (*Aesch. Pers.* 544. *Soph. Tr.* 80. *Xen. Mem.* 4, 4, 14. 1. Makk. 13, 17. *Matth.* 11, 29. al.). — Das *Praesens* ὁ αἶρων

\*) Am nächsten dieser Auffassung steht *Ewald* *Gesch. Christi* p. 185., dessen Erklärung darauf hinauskommt, dass der sündenfreie Messias von der Sünde der Welt, die er zu erlösen kommt, zu leiden habe.



beruht darauf, dass sich der Täufer prophetisch den Versöhnungs-Act des Gotteslamms *vergegenwärtiget*. S. *Bernhardy* p. 371. Dieser Act ist in seinen *Wirkungen*, nicht an und für sich, *fortdauernd* (gegen *Hengstenb.*). Nach *Luthardt* soll es nicht von der Zukunft zu verstehen sein und der Täufer nicht an den Tod Jesu gedacht, sondern ihn überhaupt nur als den um des Heils der Menschen willen im Fleisch der Schwachheit und Leidensfähigkeit Erschienenen geschaut und bezeichnet haben. Aber das ist für die concrete Bezeichnung Christi als des *Lammes* Gottes und für die ausdrückliche Beziehung desselben zur *Sünde* viel zu allgemein, zumal im Munde eines alttheokratischen Mannes, welcher der Sohn eines Opferpriesters, Nasiräer und Prophet war. — τὴν ἁμαρτίαν) die Sünden der Welt als *Eine Gesamtheit* gedacht; „una pestis, quae omnes corripuit“. *Beng.* Vrgl. Rom. 5, 20. — τοῦ κόσμου) Erweiterung der altprophetischen Vorstellung von der Sühnung der Sünden des *Volks* Jes. 53. auf die ganze *Menschheit*, deren Versöhnung durch das *Ιλαστήριον* des Gotteslamms *objectiv* geschehen ist, *subjectiv* aber an allen denen sich vollzieht, welche glauben (3, 15 f.). Vrgl. Rom. 5, 18.

*Anmerkung:* Dass der Täufer Jesum als den durch sein *Leiden* die Welt *versöhnenden* Messias bezeichnet, erklärt sich aus dem *apokalyptischen* Zustand, durch welchen sein besonderes, unmittelbar auf Jesu Person und Werk bezügliches Prophetenthum bedingt war. Er hatte nicht einen plötzlichen Lichtblick (*Hofmann*, *Schweizer*, auch *Lange* L. J. II. p. 463.) natürlicher Art, oder (*de Wette*) eine aufsteigende Ahnung, oder discursiv erlangte Gewissheit (*Ewald*), sondern *Offenbarung* (vrgl. V. 33.), deren et bedurfte, um die Idee des leidenden Messias, die, wenn sie auch von einzelnen tiefer schauenden Gemüthern durch die prophetischen Spuren oder durch göttliche Erleuchtung (Luk. 2, 25. 34 f.) gefunden war, doch jedenfalls im Allgemeinen ganz entgegengesetzte Erwartungen vorfand, 12, 34., mit solcher Entschiedenheit und Bestimmtheit, und zwar nach ihrer in Jesu eintretenden geschichtlichen Verwirklichung zu verkündigen, und ihr zugleich die Ausprägung der weltumfassenden Allgemeinheit zu geben. Je fremder die Vorstellung eines leidenden Messias dem Volke war; je unzugänglicher sich selbst die Jünger Jesu für dieselbe zeigten (Matth. 16, 21.); je gewisser ihre Verbreitung erst auf dem Wege der geschichtlichen Entwicklung geschah, desto nothwendiger, aber auch desto gerechtfertigter erscheint jene Voraussetzung besonderer Offenbarung, mit welcher der aus Jes. 53. entlehnte Ausdruck sehr wohl bestehen kann. Und je gewisser der Täufer

wirklich unter göttlicher Offenbarung in Bezug auf den Messias stand (vgl. auch zu Matth. 3, 14.), desto ungeschichtlicher ist die Annahme, der Evangelist habe ihm *seine* Erkenntniss in den Mund gelegt (*Strauss, Weisse, Baur, Hilgenf., B. Bauer*; vrgl. *de Wette's* Zweifel), was auch nicht durch das spätere Schwanken des Täufers unterstützt werden kann (Matth. 11, 3.), da die empfangene Offenbarung, wie auch die bei der Taufe geschaute (V. 32.), ein nachmaliges zeitweiliges Irrewerden nicht ausschliesst, und da dasselbe nicht durch Leiden Jesu, sondern durch eigenes Leiden, den Messianischen Thaten Jesu gegenüber, erregt war, wodurch das früher erhaltene göttliche Licht in menschlicher Schwäche und Ungeduld verdunkelt wurde. Diess anzunehmen vermeidet *Luthardt* nur auf Kosten der richtigen Erklärung, s. oben z. ὁ αἰών.

V. 30. geht nicht auf V. 26. 27., wo Johannes vor den Gesandten des Sanhedrin zeugt, sondern auf ein früher schon vor seinen Schülern und Zuhörern, und zwar in dieser bestimmten ägnigmatischen Form, abgelegten Zeugniss, auf welches sich auch V. 15. bezieht. Diese charakteristische Form ist so wesentlich, dass schon dadurch die Beziehung auf V. 26 f. ausgeschlossen wird. Was Joh. früher vom *kommenden Messias überhaupt* gezeugt hatte, erhält hier seine bestimmte Anwendung auf die dastehende *concrete Person*, auf Jesum. — ἐστὶ) nicht wieder ἦν wie V. 15., denn Jesus steht *gegenwärtig*. — ἐγώ) hat den Nachdruck eines gewissen Selbstgefühls prophetischer Bewährung. — ἀνήρ) aus dem Munde des Täufers respectvoller und ehrender als ἀνθρώπος. Act. 17, 31. Zach. 6, 12. Dem. 426. 6. Herod. 7, 210. Xen. Hier. 7, 3. al.

V. 31. Καὶ ἐγώ) nicht: *auch ich*, wie alle Anderen, sondern ἐγώ V. 30. wieder aufnehmend und weiterführend: *und ich* (*Lücke, Tholuck, B. Crus., de Wette, Hengstenb. u. M.*). Obgleich nämlich der Täufer vom Messias im Allgemeinen gezeugt hatte, was V. 30. besagt, so war doch, als er dieses Zeugniss ablegte, ihm selbst Jesus, als die geschichtliche Person des Messias, damals noch unbekannt. Dass καὶ in καὶ ἐγώ das einfache *und* ist, zeigt V. 34., denn die drei καὶ ἐγώ V. 31—34. können nur willkürlich in verschiedenem Sinne gefasst werden. Der Nachdruck des ἐγώ aber (*ich meines Theils*) liegt darin, dass die Unkunde der eigenen Individualität der göttlichen Offenbarung gegenübersteht. — οὐκ ᾔδειν αὐτόν) nämlich *als den Messias*, s. V. 33.; also nicht: „als die Erscheinung einer präexistirenden Persönlichkeit“ (*Hilgenf.*); aber auch nicht jedwede vorherige Bekanntschaft mit Jesu überhaupt ver-

neinend (*Lücke, Ewald* Gesch. Chr. p. 163.), wogegen das folgende *ἵνα φανερωθῇ* und *ὅν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε* V. 26. Ob der Täufer Jesum im Uebrigen persönlich gekannt habe (was durch die Vorgeschichte bei Luk. 1, 36 ff. keineswe-ausser Zweifel gesetzt ist), wird durch diess *οὐκ ᾔδειν* un-entschieden gelassen. *Dass Jesus der Messias sei*, wurde dem Täufer erst bei der Taufe selbst durch das Zeichen der herabkommenden Taube bekannt, und diesem Zeichen unmittelbar vorher ging nur die prophetische Ahnung, welche Matth. 3, 14. ausgeprägt ist (s. z. d. St.); daher weder ein Widerspruch u. St. mit Matth. 1. l. anzunehmen ist (*Strauss, Baur u. M.*), noch das *οὐκ ᾔδειν* nur vergleichungsweise zu deuten, als Verneinung des klaren und ge-wissen Kennens (*Neand., Maier, Rikkenb., Hengstenb.*). — *ἀλλ' ἵνα φανερωθῇ* etc.) gewichtvoll an der Spitze, die bei dem *καὶ οὐκ ᾔδειν* gleichwohl (*ἀλλὰ*) stattgehabte auf Ihn bezügliche *Bestimmung seines Täuferauftritts*, welche also ganz unabhängig von eigener Absicht und Wahl war, rein göttlich geordnet. — *ἵνα φανερωθῇ*) Diese besondere Bestimmung, deren Ausdruck übrigens eine Beziehung auf Jes. 40, 5. nicht erkennen lässt (gegen *Hengstenb.*), schliesst die allgemeinere, eben so göttliche (gegen *B. Crus.*) V. 23. nicht aus, sondern gehört dazu. Vergl. die Tradition bei Justin. c. Tryph. 8., nach welcher der Messias sich und Anderen unbekannt bleibt, bis ihn Elias salbt und Allen offenbar macht (*φανερόν πάνσι ποιήσῃ*). — *ἐν τῷ ὕδατι βαπτίζων*) im Wasser taufend, demüthige Selbstbezeichnung in Beziehung auf den, der mit dem Geiste tauft, V. 33. Daher auch *ἐγώ*, ich meines Ortes. Uebrigens ist *ἐν τ. ὕδ. βαπτ.* von dem Taufberufe Joh. im Allgemeinen zu verstehen, in welchem die Taufe Jesu, auf die sich V. 32. bezieht, mit *inbegriffen* war \*).

V. 32. Was Joh. V. 31. gesagt hatte, dass, obwohl ihm Jesus als der Messias unbekannt gewesen, er gleich-wohl die Bestimmung gehabt habe, denselben dem Volke offenkundig zu machen, bedurfte eines *Aufschlusses*, und zwar dahin, *wie er selbst dazu gelangt sei, ihn als Messias zu erkennen*. Diess war ja nothwendige Vorbedingung, um jene *φανερώσεις* an das Volk zu vollziehen. Den Aufschluss giebt nun der Täufer in dem folgenden *Zeugniss von dem*

\*) Statt *ἐν τῷ ὕδατι* liest *Lachm.* nach B. C. G. L. P. A. Minusk. u. einigen Vätern *ἐν ὕδατι*; aber der Artikel fiel nach V. 26. vrgl. V. 33. weit leichter aus, als dass er hinzugefügt wurde. Er ist *deiktisch*, Johannes steht und redet am *Jordan*.

göttlichen *σημεῖον*, welches er geschaut, und diess Zeugniß ist dem Evangelisten so wichtig, dass er die Rede des Täufers nicht einfach fortführt, sondern die Zeugnissabgabe als solche ausdrücklich und feierlich einleitet durch: *καὶ ἐμαρτύρησεν* etc., welche Worte daher nicht parenthetisch sind (Bengel, Lücke u. M.), sondern ein nachdruckvolles Moment des Berichts: *Und ein Zeugniß legte Joh. ab, indem er sprach.* Das folgende *ὅτι* ist das einfache *Recitativ*. — *τεθέαμαι*) nämlich bei der Taufe Jesu, was als aus der evangel. Ueberlieferung bekannt angenommen, und V. 33. durch *ὁ πέμψας με βαπτίζειν ἐν ὕδατι* angedeutet ist, sofern darin liegt, dass das *σημεῖον* bei der Taufe des Betreffenden geschehen werde. Diess gegen Baur p. 104 ff., nach welchem die Voraussetzung, dass Jesus von Joh. getauft sei, gar nicht obwalten soll, was um so grundloser behauptet wird, da die Taufe Jesu vor V. 19. zu setzen, mithin zu einer Erzählung desselben nach der Anlage in uns. Evangel. kein Platz ist. — Das *Schauen selbst* an u. St. ist ein *visionäres*, und zeigt den gottgewirkten wirklichen *Thatbestand* der Sache, welcher bei den Synoptikern zu einem äusserlich erscheinenden Hergang traditionell umgestaltet ist, aber nur vermöge einer *θεωρία νοητική* (Orig.) Gegenstand des Zeugnisses sein kann. S. z. Matth. Anm. nach 3, 17. — *καὶ ἐμείνεν ἐπ' αὐτόν*) Die Wichtigkeit dieses Punktes hat den Uebergang zum Verb. finit. veranlasst. Bernhardt p. 473. Winer p. 505. Buttm. neut. Gr. p. 327. *ἐπ' αὐτόν* ist nicht gleich *ἐπ' αὐτοῦ* (19, 31.), sondern die Vorstellung ist: er blieb („flatterte nicht weiter“, Luther) auf ihn hin gerichtet. Man denke die Erscheinung der Taube, welche herabkommt, und über dem Haupte in auf ihn zugewandter Schwebung verweilt. Vrgl. zu *ἐπί* mit Accus. (3, 36.), scheinbar auf die Frage wo? Schaef. ad Long. p. 427. Matthiae p. 1375. Kühner ad Xen. Anab. 1, 2, 2.

V. 33. Dass aber Joh. an dieser Erscheinung Jesum, den bis dahin als Messias ihm Unbekannten, als Messias erkannte, beruhete auf einer vorher gehabt desfallsigen *Offenbarung*, welche er nun, und zwar unter feierlicher Wiederholung jener eigenen Nichtkenntniss (*καὶ οὐκ ᾔδειν αὐτόν*), angiebt. — *ἐκεῖνος*) im nachdrücklichen Gegensatz eigener Reflexion. — *εἶπεν*) nämlich durch *innere Ansprache* auf apokalyptische Weise. Die nähere *Weise*, so wie die *Zeit* dieser vorgängigen Offenbarung beruht auf sich. Durch dieselbe war Joh. auf ein äusserlich erscheinendes *σημεῖον* (ῥῆς) des Geistes im Allgemeinen, ohne *Bestimmung*

der Gestalt desselben, hingewiesen. Es erfolgte in der Taufgestalt, und die Deutung derselben konnte ihm nach jener göttlichen Weisung nicht zweifelhaft sein. Vergl. z. Matth. 3, 17. *Am.* Hiernach ist die Unklarheit, welche Brückn. hier findet, nicht vorhanden. — ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς) nämlich indem du ihn mit Wasser taufst. Dieses Moment hat zwar die göttliche Ansprache nicht ausdrücklich bezeichnet, aber Joh. konnte es nicht anders als von selbst verstehen, da er, zum Taufen gesandt, im Vollzuge dieses Berufs die verheissene Kenntlichmachung erwarten musste; vrgl. V. 31. Daher bezeichnet er auch den Offenbarer als ὁ πνεύμας με etc., und der Evangelist drückt die Ansprache in der bedingten Form aus: ἐφ' ὃν ἂν etc., d. i. nach dem Zusammenhang der Darstellung: wenn du bei der Vollziehung dieser deiner Mission auf einen von denen, die du taufst, gesehen haben wirst u. s. w., so ist dieser u. s. w. — ἐν πνεύμ. ἁγίῳ) durch dessen Mittheilung an seine Gläubigen. S. z. Matth. 3, 11. Die Bezeichnung dieser Mittheilung als Taufe bot sich durch die Correlation zur Aufgabe des Johanneischen Berufs (vergl. Matth. 3, 11. Mark. 1, 8. Luk. 3, 16. Act. 1, 5. 11, 16.) sehr natürlich dar, da die Geistesmittheilung nach prophetischem Typus (Joel 3, 1.) in der Vorstellungsform des Ausgiessens (vrgl. Act. 2, 33.) zu denken bereits gegeben war. Im Gegensatze selbst ist der Unterschied des zwiefachen Taufberufs, — Vorbereitung zum Messian. Heil durch μετάνοια; Einführung in dasselbe durch das göttliche Heiligungs- u. Lebensprincip, dessen Mittheilung die Vergebung der Sünden voraussetzt (s. z. Mark. 1, 4.), — entschieden ausgeprägt.

V. 34. Bestimmter und nachdrucksvoller Abschluss dessen, was Joh. von V. 31. an zur Aufschlussgebung über das V. 30. gesagte οὗτός ἐστιν etc. beizubringen hatte. — καὶ γώ) und ich meines Theils, den beiden καὶ γώ V. 31. 33. mit Triumph entsprechend. — ἐώραξα) nämlich was die göttliche Ansprache V. 33. verheissen hatte (ἴδῃς). Diess Geschauthaben liegt dem Sprechenden, während er spricht, als eine abgeschlossene Thatsache da. Daher das Perf. Und anders darf ohne Willkür auch das μεμαρτύρηκα nicht gefasst werden, mithin nicht: ich will es bezeugt haben (de Wette, Tholuck, Maier), wie bei Classikern der Aor. gebraucht wird (Herm. ad Vig. p. 746.), oder: ich habe bezeugt und bezeuge (Grot., Lücke), oder: testis sum factus (Beng., vrgl. Bernhardy p. 378 f.), sondern: bezeugt habe ich, nämlich nachdem ich jene Erscheinung geschaut hatte, so dass also Joh. gleich bei der Taufe Jesu die Bezeugung



ausgesprochen hat, die er hier als vollendete Thatsache anführt, — durch welche Anführung er das, was er *jetzt* bezeugt hat (V, 30.), bewahrheitet und bekräftiget. Vgl. auch Winer p. 244. — ὅτι οὗτος etc.) Inhalt des μεμαρτ. — ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ der *Messias*, dessen Gottesgemeinschaft aber auch der Täufer schon nach der V. 30. 15. bezeugten Präexistenz desselben im *metaphysischen* Sinne gefasst hat, ὅτι Θεοῦ γόνος οὗτος, ἀειζώοιο τοκῆς, Nonnus. Diesem Zeugniß entspricht in der synoptischen Taufferzählung die himmlische Stimme Matth. 3, 17.

Anmerkung: Zu V. 32—34. beachte man noch im Allgemeinen: 1) Der λόγος und das πνεῦμα ἅγιον sind nach Johanneischer Anschauung nicht zu identificiren (gegen Bauer bibl. Theol. d. N. T. II. p. 268. J. E. Chr. Schmidt in d. Bibl. f. Krit. u. Exeg. I. 3. p. 361 ff. Eichhorn Einl. II. p. 158 ff. Winzer Progr. Lps. 1819.), wogegen schon das ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο V. 14. entscheidend ist, welchem gegenüber das πνεῦμα an u. St. als eine vom λόγος verschiedene Hypostase erscheint, von welcher das σὰρξ ἐγένετο nicht hätte gesagt werden können. Der λόγος war das Substrat des göttlichen Lebens in Christo, welches aber, fleischgeworden, zu menschlicher Entwicklung bestimmt war, und in selbiger die Kraft und Anregung des πνεῦμα bedurfte. 2) Unter diesem Einflusse des πνεῦμα stand Jesus, d. i. der in der Person Jesu fleischgewordene Logos, nothwendig schon bei Anbeginn der Entwicklung des gottmenschlichen Bewusstseins (vgl. Luk. 2, 40. 52. und den Zwölfjährigen im Tempel) und lange vor dem Taufmomente, so dass das πνεῦμα das weckende und vermittelnde Princip des Bewusstseins Jesu von seiner Einheit mit Gott war. S. z. 10, 36. Daher ist nicht zu denken, dass jetzt erst der heil. Geist ihm verliehen und zu seinem gottmenschlichen Bewusstseinsleben als ein Neues, Drittes hinzugekommen sei, sondern von einem *Empfangen* des Geistes ist in u. St. gar keine Rede, vielmehr nur von einer visionären *Erscheinung* des Geistes, welche in sichtlicher Gestalt herabkommt und über ihm weilt, um ihn dem Täufer als *Messias*, welcher nach altprophetischer Anschauung (Jes. 11, 2. 42, 1.) die Fülle des Geistes haben musste, kenntlich zu machen, so dass also dieses göttliche σημεῖον nicht für Jesum selbst, um den Geist zu *empfangen*, sondern lediglich für den Täufer bestimmt war, um den, welcher als menschengewordener Logos die Geisteskräfte in ihrer ganzen Fülle bereits längst erfahren haben musste (vgl. 3, 34.), ihm, der ihn offenbar machen sollte, göttlich zu *bezeichnen*. Das πνεῦμα in der symbolischen Gestalt der Taube schwebt auf Jesum hin herab, weilt über ihm, und verschwindet dann wieder — so schaut es der Täufer, und weiss jetzt nach der vorher erhaltenen Offenbarung, *wen* er als den mit dem Geiste taufenden *Messias* kund

zu thun hat. Findet man in u. St. zugleich eine besondere, vom Täufer wahrgenommene Erregung durch den Geist für Jesum selbst, d. i. für die Entwicklung seines gottmenschlichen Bewusstseinslebens (*Lücke, Neand., Tholuck, Osiand., Ebrard, de Wette, Riggenb. u. M., vgl. Lange*), oder die Ausrüstung des Logos zu seinem Heraustreten aus seiner Immanenz (*Frommann*), oder die Mittheilung des *Amtsvermögens* (*Gess Pers. Chr. p. 374.*), als dessen Princip ihm jetzt der Geist gegeben worden sei, um die *σαφξ* zu befähigen, Mittel der Selbstdarstellung Christi zu werden (*Luthardt nach Kahnis* vom heil. Geiste p. 46., vgl. auch *Hofm. Schriftbew. I. p. 191. II. 1. p. 166.*), wie ähnlich schon *B. Crus.* die Mittheilung des Geistes so auffasste, dass das *πνεῦμα* (zum Unterschied vom *λόγος*) als das weiter an die Menschen Mitzutheilende von Jesu empfangen sei: so rechtfertiget sich alle dergleichen wenigstens aus uns. Evangel. nicht, welches nur von einer dem Täufer gewordenen *Erscheinung* berichtet, nicht von einer *Mittheilung* an *Jesum*. Dabei wird die ganze Erscheinung nicht etwa ein leeres, zweckwidriges Phantasiespiel (*Lücke*), sondern sie ist ein der geistigen Anschauung des Täufers göttlich dargebotenes objectives *σημεῖον* \*), dessen Zweck (*ἵνα φανερωθῇ τῷ Ἰσραήλ*, V. 31. nämlich durch des Täufers Zeugniß) gross genug war, und dessen Erfolg (V. 34.) dem Zwecke entsprach, während man durch die Voraussetzung, dass zugleich der *Geistesempfang* berichtet werde, etwas ganz Fremdes in die Darstellung einträgt. Wird diese Voraussetzung aufgegeben, so verliert die Ansicht, dass die Herabkunft des Geistes auf Jesum bei der Taufe eine mythische Consequenz des Ebionitismus sei (*Strauss*), ihre Grundlage; und die desperate Auskunft, dass (trotz des *βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ*) das *πνεῦμα* gar nicht der heilige Geist, sondern (trotz 1, 14.) der *Logos* sei, welcher als himmlischer Aeon sich erst bei der Taufe mit Jesu dem irdischen Menschen vereinigt habe (so *Hilgenfeld* nach Valentinianischer Gnosis), behält nicht einmal das Recht einer spätern geschichtlichen Analogie. — Mit Recht bezeichnet übrigens *Ewald* den grossen Moment, von welchem hier der Täufer zeugt, als *die wahre Geburtsstunde des Christenthums*, wobei er jedoch die Geisteserscheinung in Taubengestalt u. s. w. nur als die lebendigsten *Bilder* betrachtet, in welche sich sehr frühe das hier vorliegende Unendliche und rein Göttliche zusammengedrängt habe.

---

\*) Also nichts Leeres, sondern etwas Reales. Der Geist kommt wirklich, in der Taubengestalt sich darstellend, auf Jesum herab, und bleibt so eine Zeit lang über ihm, aber nicht um sich jetzt erst Jesu mitzutheilen, sondern um ihn dem Johannes, welchem er solchergestalt anschaubar ist, kenntlich zu machen. Mit Recht hat schon Justin c. Tryph. 88. die Herabkunft des Geistes als Kenntlichmachung (*γνώρισμα*) des Messias für die Menschen bezeichnet.

V. 35 f. *Πάλιν εἰστέκει*) auf V. 29. zurückweisend. — *δύο*) Einer war *Andreas* V. 41. Der Andere? Gewiss *Johannes* selbst \*), theils wegen dessen Eigenthümlichkeit, sich selbst nicht zu nennen, theils wegen der besondern Anschaulichkeit des folgenden Berichts im Einzelnen. — *ἐμβλέψας*) bezeichnet das *fixirte Ansehen*. Vrgl. V. 43. Mark. 10, 21. 27. 14, 67. Luk. 20, 17. 22, 61. al. — *ἴδε ὁ ἄμυνος τ. θεοῦ*) Die wenigen Worte reichen völlig hin, das ganze Interesse der Beiden an den Dahinwandelnden zu fesseln, da sie ohne Zweifel (gegen *de Wette*) — denn die Nichthinzufügung von etwas Weiterem zu *ὁ ἄμυν. τ. θεοῦ* hat ganz den *rückweisenden* Charakter — Tags vorher Zeugen des V. 29—34. Gesprochenen gewesen waren. Die Annahme einer weitem nicht berichteten Rede (*Kuinoel, Lücke* u. M.) ist entbehrlich, verkennt den Eindruck des kurzen grossen Wortes, an welches sich die ganze Erinnerung des vorigen Tages knüpft, und wird auch durch V. 37. nicht gefordert. — Weshalb Jesus, welcher eben an dortiger Stelle dahinwandelte (*περιπατ.*), nicht bei Johannes gewesen, ist nicht einmal zu fragen. Verkehrte Antworten: von *Bengel*: Jesus habe sich durch einmaliges Anschliessen an Joh. genug gedemüthiget; von *Lampe*: er habe den Verdacht des Einverständnisses mit dem Täufer vermeiden wollen. Wenigstens ohne nähere Andeutung im Texte *Luthardt*: bereits habe sich Jesus *vom Täufer abgelöst*, um seine eigene Wirksamkeit zu beginnen, der Täufer aber habe die Jünger indirect zur Anschliessung an Jesum auffordern wollen, wie auch *Hengstenb.* aus dem Erfolge annimmt, indem er zugleich die Zwei als Repräsentanten der gesammten Johannesjünger betrachtet.

V. 37—40. *Und es hörten* (vernahmen) *ihn die beiden Jünger reden*. Er hatte nämlich das *ἴδε ὁ ἄμυνος τ. θεοῦ* nicht zu *ihnen* gesprochen, sondern im Allgemeinen (vgl. V. 29.) vor dem anwesenden Volke geredet. — *ἠκολούθησαν*) nicht von der Nachfolge zur Jüngerschaft, sondern sie gingen ihm nach (*ὀπίστέροι ἤλθον ὁδίται Χριστοῦ νεισοσόμενοι*, *Nonnus*), um ihn näher kennen zu lernen (*πείραν λαβεῖν αὐτοῦ*, *Euth. Zig.*). Gleichwohl richtig *Beng.*: „*primae origines ecclesiae Christianae*.“ — *στραφεῖς*) er hat die Tritte der Nachfolgenden gehört. — *τί ζητεῖτε*) was begehret ihr? zuvorkommendes Anknüpfen mit ihnen, nicht grade weil sie schüchtern und bange gewesen (*Euth. Zig.*).

\*) Schon *Theodor. Mopsv.* führt neben dieser Ansicht die andere an: *ὅτι ἐκεῖνος οὐχὶ τῶν ἐπισήμων ἦν*, was er zu billigen scheint.

Gewiss aber war das *θεασάμενος* etc. schon mit einem Einblick in ihre Herzen verknüpft. — *ποῦ μένεις*) dem *περιπατοῦντι* V. 36. correlat; daher: *wo hältst du dich auf?* Polyb. 30, 4, 10. Strabo 3. p. 147. Sie hielten ihn für einen reisenden Rabbi, der dort in der Nähe bei einem Gastfreund seine Herberge habe. — *ἔρχεσθε* u. *ὄψεσθε* (s. d. krit. Anm.): freundliche Einladung, gleich mit zu kommen. Sie wollten nur den Ort wissen, um ihn hernach aufsuchen und sich ungestört mit ihm besprechen zu können. Die Rabbinische Aufforderungsformel zur Achtsamkeit *בא וראה* (*Buxt. Lex. Talm. p. 248. Lightf. p. 968.*) ist es hier nicht; eben so wenig Nachahmung von Apoc. 6, 1. (*Weisse, B. Bauer*), aber auch nicht Anspielung auf Ps. 66, 5. 9. und leise Hindeutung Jesu auf seine Gottheit (*Hengstenb.*), wozu er weder Anlass hatte noch Verständniss erwarten konnte. — *ἁλθον* etc.) Einfachheit der Darstellung. — *μένει*) bekannte Einmischung der directen Rede in abhängigen Sätzen. *Kühner* II. p. 594. *Winer* p. 239 f. — *τὴν ἡμέρ. ἐκ.*) d. i. den noch übrigen Theil jenes Tages, nicht: gleich von jenem Tage an (*Credn.*, wogegen *Ebrard*). — *ώρα* — *δεκάτη*) nämlich als Anfang ihres Aufenthalts bei ihm. Es ist kein Grund vorhanden, statt der sonst im N. T. und von Joseph. (auch Vit. 54.) befolgten Jüdischen Stundenzählung (Nachmittags 4 Uhr) bei Joh. die Römische (von Mitternacht zu Mitternacht, also Morgens 10 Uhr) anzunehmen, wie *Rettig* in d. Stud. u. Krit. 1830. p. 106 f., *Tholuck, Ebrard, Ewald* Gesch. Chr. p. 248. wollen, da von Nachmittag 4 Uhr noch Tageszeit genug ist, um den populären Ausdruck *τὴν ἡμέρ. ἐκ.* zu rechtfertigen, da ferner 11, 9. die Jüdische Stundenzählung befolgt wird, da auch 4, 6. dieselbe zusammenhangsmässig am passendsten, und 4, 52. nicht ausgeschlossen ist, 19, 14. aber nur in harmonistischer Absicht auf die Römische Rechnung zurückgeführt wird. Ueberdiess berechneten selbst die Römer nach der Babylonischen Stundenzählung den natürlichen Tag nach seinen zwölf Stunden, daher oft namentlich die zehnte Stunde, wie sie hier als Stunde der Einkehr nach der Wanderung erscheint, als schon *späte* Tagesstunde vorkommt, wo z. B. den Soldaten Ruhe gegönnt (Liv. 9, 37.), zu Tische gegangen wird (Martial. 7, 1.) u. s. w. S. *Wetst. z. u. St.* — Die grosse Wichtigkeit dieser Stunde für Joh. selbst (es war die *Geburtsstunde seines christlichen Lebens*) hat sie ihm unvergesslich gemacht und hier ihre ausdrückliche Erwähnung veranlasst. Schon diese Erwägung muss abhalten, mit *Hilgenf. u. Lichtenstein*

die Zeitangabe vorwärts, nämlich auf den Vorfall zu beziehen, dass Andreas seinen Bruder Simon fand. Auch *Brückn.* trägt in diese Zeitangabe etwas Fremdartiges: sie solle in enger Beziehung auf V. 41 ff. andeuten, wie schnell der Glaube in diesen Jüngern sich entwickelte.

V. 41—43. Noch an dem nämlichen Tage (nicht am folgenden, wie nach Aeltern *de Wette*, *Baur*, *Luthardt*, *Ewald* u. M. annehmen; s. dagegen das erst V. 44. wieder eintretende *τῇ ἐπαύριον*) trifft zuerst Andreas seinen Bruder Simon. — *πρῶτος*) Die Sache ist so zu denken: an dem Herbergsorte gehen beide Jünger (gleichzeitig, oder vielleicht Andreas zuerst) noch in der ersten frischen Freude des Glücks, den Messias \*) gefunden zu haben, aus, damit jeder von ihnen seinem eigenen Bruder (beide Brüder müssen sie also in der Nähe gewusst haben) aufsuche, ihn von dem neuen Glück in Kenntniss zu setzen und Christo zuzuführen. Andreas ist *der erste* (*πρῶτος*, nicht *πρῶτον*, welche unfeine Aenderung *Lachm.* nach A. B. M. X. aufgenommen), welcher seinen Bruder findet u. s. w. Dass aber auch Johannes seinen eigenen Bruder, nämlich den Jakobus, aufgesucht, gefunden und Jesu zugeführt habe, verschweigt er zwar nach der ihm eigenen zarten Zurückhaltung, sich selbst und die Seinigen zu nennen (auch der Name des Jakobus kommt in seinem Evang. nicht vor), lässt es aber in dem *πρῶτος* hindurchblicken, und die synoptische Geschichte bestätigt es, sofern sie beide, den Jakobus und Johannes zusammen, von Jesu berufen werden lässt (Mark. 1, 19. u. Parall.). Irrig *Beng.*, *Tholuck*, *de Wette*, *Hengstenb.*: Andreas und Johannes hätten beide den Simon aufgesucht. Dagegen ist *τὸν ἰδίον*, welches weder hier noch sonstwo (vgl. 5, 18.) als bloßes Possessiv. steht (gegen *Lücke*, *Maier*, *de Wette* u. V.), sondern im Gegensatz zum Fremden. Ein Gegensatz zur *geistlichen* Bruderschaft, in welcher auch Johannes zum Simon gestanden (*Hengstenb.*), liegt gänzlich fern. — *ἐνσκήκαμεν* mit Nachdruck an der Spitze, die suchende Sehnsucht voraussetzend. „Ex Johanne didicerant, in proximo esse,“ *Beng.* Der *Plural* ist gebraucht, weil Andreas den andern Jünger mit im Sinne hat. — *ἐμβλέψας* etc.) Dieser feste Blick in's Angesicht Simon's dringt in sein Inneres; Jesus als

---

\*) Dass Joh. hier und 4, 25. *τὸν Μεσσίαν* braucht, gehört zur genau wiedergebenden *Schilderung*, dagegen er 1, 20. 25., wo er bloß geschichtlich erzählte, gleich die Dolmetschung *Χριστός* setzte. Das *Genre*-Bild ist specieller genau; so hier.



Herzenskündiger (2, 25.) sieht in ihm den künftigen Träger des Berufs, der *Fels* der Gemeinde zu sein, und spricht ihm den *Namen* (שֵׁם) zu, welchen er als sein Jünger (nicht grade von Matth. 16, 18. an, wie *Luthardt* will) führen werde. Bild der Festigkeit ist *Fels* schon bei *Homer* (Od. 17, 463.). Es ist hier kein Widerspruch mit Matth. 16, 18. (anders *Mark.* 3, 16.), als ob *Joh.* die Namengebung heraufgerückt hätte (*Hilgenf.*), da vielmehr Matth. 16, 18. die frühere Namengebung vorausgesetzt ist. S. z. Matth. — σὺ εἶ Σίμων etc.) gehört zur Umständlichkeit der feierlichen Namengebung, bei welcher zuerst gesagt wird, *wer er ist*, und dann: wie er künftighin heißen soll. Vrgl. *Gen.* 32, 28. Dass *Jesus* das σὺ εἶ Σίμων etc. unmittelbar gewusst (*Cyrrill., Chrys., Augustin., Aret., Maldonat., Corn. a Lap., Beng., Luthardt u. V., vrgl. Strauss*), wird, da *Andreas* seinen Bruder bei *Jesus* eingeführt, ganz grundlos angenommen. Willkürliche Ausdeutungen bei *Grot.* u. *Paulus* \*). — Uebrigens ist nicht mit *Hilgenf.* zu sagen: „*Petr.* ist hier um den Vorrang des erstberufenen Jüngers gekommen,“ sondern: *Petr.* ist erst in den synoptischen Berichten zu diesem Vorrang gekommen (Matth. 4, 18. u. *Parall.*), die eigene Erinnerung des *Joh.* aber geht diesen Berichten vor.

V. 44 f. Τῇ ἐπαύρῃ) nämlich nach dem zuletzt bezeichneten Tage V. 40., welcher mit dem τῇ ἐπαύρῃ V. 35. identisch ist, mithin am vierten Tage von 1, 19. an. — ἠΐθελῆσεν etc.) *er wollte eben ausziehen, und findet*, also noch an dem Herbergsorte V. 40., denn auf den Aufenthalt daselbst (μένει V. 40.) bezieht sich ἐξελθεῖν. Die Darstellung ist, statt in hypotaktischer Form (*als er ausgehen wollte, findet er*), parataktisch, wie oft auch bei *Classikern* (*Kühner* II. p. 416.). Die Scene ist beim *Beginn* der Rückreise nach *Galiläa* zu denken, nicht auf der Reise unterwegs (*Lücke*). — ἀπολ. μοι) von der Nachfolge *als Jünger*. Vrgl. Matth. 4, 19 f. 9, 9. S. auch V. 46. 2, 2. Die Aufforderung erklärt sich aus V. 45. als durch Mittheilungen des *Andreas* und *Petrus* vermittelt, wobei jedoch der herzenskundige Blick *Jesu* selbst und der Eindruck seiner ganzen Erscheinung als das Entscheidende zu denken ist. Die weiteren Reden, welche sich natürlich an das ἀπολ.

\*) Dahin gehört auch die spielende Ausdeutung bei *Lange* L. J. II. p. 469.: „Jetzt bist du der Sohn der scheuen Taube des Felsen, künftig wirst du der schirmende Fels der Taube (Gemeinde) heißen.“

μου und dessen Befolgung knüpften, berichtet Joh. nicht, weil sein Gesichtspunkt die *Berufung* war.

V. 46. *Εὐρίσκει*) wann und wo auf dieser Reise, beruht auf sich, — vielleicht in einiger Entfernung vom Wege, so dass Philippus, ihn bemerkend, vom Wege ab und zu ihm ging. Nach *Ewald*: erst nach der Ankunft in dem gleichwohl erst 2, 1. genannten Kana, woher Nathanael war (21, 2.). — Ναθαναήλ, נחנני, d. i. *Theodor*. (Num. 1, 8. 1. Chron. 2, 14.), ist identisch mit *Bartholomaeus*. Denn nach uns. St. inmitten von *Apostelberufungen*, vrgl. mit 21, 2., erscheint er als einer der Zwölf; in den *Apostelverzeichnissen* aber (Matth. 10, 3. Luk. 6, 14. Mark. 1, 18. Act. 1, 13.), wo sein Name fehlt, steht *Bartholomaeus*, und zwar mit Philippus zusammengestellt (nur Act. 1, 13. mit Matthäus \*). Die Identität ist um so wahrscheinlicher, da *Bartholom.* nur ein *Patronymicum* ist, welches der gewöhnliche und gangbarste Name des Mannes geworden sein muss, und somit bewirkte, dass der eigentliche Name nicht in die synoptische Erzählung kam. — ὃν ἔγραψε) von welchem u. s. w. S. z. Rom. 10, 5. — Μωϋσῆς) Deut. 18, 15. und überh. in seinen *Messianischen Andeutungen* und Typen. Vrgl. z. 5, 46. — τὸν ἀπὸ Ναζαρέτ) denn *Nazareth*, wo Jesus von klein auf mit seinen Eltern gewohnt hatte, galt als sein *Geburtsort*. Die Angabe selbst konnte Philippus von Andreas und Petrus haben, ja von Jesu selbst, welcher dabei keine Veranlassung hatte, sein Verhältniss zu Nazareth näher und genauer kund zu geben, wie denn auch das τὸν υἱὸν τοῦ Ἰωσήφ, welches auf Mittheilung Jesu beruhen muss, dessen Sohnesverhältniss zu Gott unberührt lässt. Ueber beide Punkte dem Philippus schon die Erkenntniss des wirklichen Sachverhalts beizumessen (*Hengstenb.*), ist an sich unwahrscheinlich und stimmt nicht mit seinen schlichten Worten. Aber dass *Johannes* von der Geburt zu Betlehem nichts gewusst habe, ist grundlos angenommen, da er die *eigenen* Worte des *Philippus* berichtet (gegen *Strauss, de Wette*). Vrgl. z. 7, 41.

V. 47. *Aus Nazareth kann etwas Gutes sein?* Frage des Befremdens darüber, dass der *Messias aus Nazareth* sein soll. Nicht aber weil *Nazar. in Galiläa* (7, 52.) lag, fragt Nathanael so bedenklich (*Väter, Luther, Melanth.*,

\*) Mit *Matthäus* identisch betrachtet ihn *Hilgenf.*, aber wie sehr der Geschichte von der *Berufung* des Matth. zuwider!

*Ebrard* u. V.); auch nicht, weil es wegen seiner *Kleinheit* zum Geburtsort des Messias zu *unbedeutend* sei (*Lücke, de Wette, Hug, Krabbe, Ewald, Lange* u. M.), oder aus beiden Ursachen zugleich (*Hengstenb.*), sondern, wie das allgemeine  $\tau\iota\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu$  (es steht nicht das besondere  $\acute{\omicron}\ \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omicron}\varsigma$ ) beweist, weil Nathanael, und mit ihm wohl die öffentliche Meinung, *das Städtchen für unsittlich* hielt. Desfallsiger geschichtlicher Nachweis ist nicht zu geben; der Ort kommt ausser dem N. T. nicht einmal bei Josephus vor; doch ist Mark. 6, 6. und der Auftritt Luk. 4, 15 ff. dem Urtheil des Nathanael entsprechend. —  $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu$  was doch vor Allem der Fall sein müsste, wenn der *Messias* daher wäre, welcher nur eine sittlich grosse und hehre Erscheinung sein kann \*). —  $\epsilon\tilde{\rho}\chi\omicron\upsilon\ \kappa.\ \iota\delta\epsilon$ ) „optimum remedium contra opiniones praeconceptas“, *Beng.*

V. 48.  $\Pi\epsilon\rho\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ ) also zu seinen Gefährten, aber so, dass der herbeikommende Nathanael es gehört hat, V. 49. —  $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\omega}\varsigma$ ) *wahrhaftig* ein Israelit, nicht blos der äusserlichen Herkunft und Erscheinung nach, sondern in der der ethischen Idee entsprechenden Wahrheit. Vrgl. Rom. 9, 6. 2, 29. *Wodurch* er es sei, sagt  $\acute{\epsilon}\nu\ \tilde{\omega}\ \delta\acute{\omicron}\lambda\omicron\varsigma\ \omicron\upsilon\kappa\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ . So aufrichtig und redlich, so innerlich wahr (nicht blos frei von Selbstgerechtigkeit, was aber mit dazu gehört) *soll* jeder Israelit sein, und Nathanael *ist's*. Nicht aber überhaupt als zum antiken Volksideal gehörig (*Lücke, de Wette*), wird diese Tugend als der wahre Israeliten-Charakter bezeichnet (diese Ansicht verlässt willkürlich die doch so nahe liegende *volksgeschichtliche* Beziehung), sondern im Hinblick auf Gen. 25, 27., wo Jacob als  $\square\eta\ \psi\iota\kappa$  ausgezeichnet wird, LXX.:  $\acute{\alpha}\pi\lambda\alpha\sigma\tau\omicron\varsigma$  \*\*), Aq.:  $\acute{\alpha}\pi\lambda\omicron\upsilon\varsigma$  \*\*\*), Symm.:  $\acute{\alpha}\mu\omega\mu\omicron\varsigma$ . — Uebrigens erscheint Jesus auch hier als *Herzenskündiger*, 2, 25.

V. 49. Der herzukommende Nathanael hat Jesu Zeugniss gehört; er lehnt den Lobspruch nicht ab, — eben ein Beweis seiner innern Wahrheit, — fragt aber verwundert, *woher Jesus ihn kenne?* —  $\acute{\omicron}\nu\tau\alpha\ \acute{\upsilon}\pi\omicron\ \tau.\ \sigma\upsilon\kappa\eta\nu$ ) gehört, wie V. 51. zeigt, nicht zu  $\varphi\omega\nu\eta\sigma\alpha\iota$ , sondern zu  $\epsilon\iota\delta\acute{\omicron}\nu\ \sigma\epsilon$ . Ehe also Philippus den Nathanael traf und herrief ( $\varphi\omega\nu\eta\sigma\alpha\iota$ ).

\*) Vrgl. Baumg. Gesch. Jesu p. 77.

\*\*) Vrgl. Plat. Legg. I. p. 642. D.:  $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\omega}\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \omicron\upsilon\tau\iota\ \pi\lambda\alpha\sigma\tau\acute{\omega}\varsigma\ \epsilon\iota\sigma\iota\nu\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\iota$ . Soph. 216. C.:  $\omicron\iota\ \mu\eta\ \pi\lambda\alpha\sigma\tau\acute{\omega}\varsigma$ ,  $\acute{\alpha}\lambda\lambda'\ \acute{\omicron}\nu\tau\omicron\varsigma\ \varphi\iota\lambda\acute{\omicron}\sigma\omicron\varphi\omicron\iota$ .

\*\*\*) Vrgl. Aristoph. Plut. 1159:  $\omicron\upsilon\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \delta\acute{\omicron}\lambda\omicron\upsilon\ \nu\upsilon\nu\ \epsilon\tilde{\rho}\gamma\omicron\nu$ ,  $\acute{\alpha}\lambda\lambda'\ \acute{\alpha}\pi\lambda\acute{\omega}\nu\ \tau\rho\acute{\omicron}\pi\omega\nu$ .

σαι, vrgl. 2, 9, 4, 16, 11, 28, 18, 33.), hatte sich dieser unter einem Feigenbaum befunden; ob unter dem Feigenbaume seines Hauses (Mich. 4, 4. Zach. 3, 10.); ob grade *meditirend* (etwa über die Messianische Volkshoffnung), bedend, lesend, was nach Rabbinischen Stellen (s. b. *Lightf.*, *Schoettg.*, *Wetst.*) wohl unter solchen Bäumen geschah, muss auf sich beruhen. Von diesem Feigenbaume ab war er dann dahin gekommen, wo ihn Phil. traf \*). — εἰδόν σε) wird gewöhnlich vom *Blick in die Tiefe der Seele* genommen \*\*), aber dem einfachen Wortsinne entgegen, welcher nichts weiter besagt als: *ich sah dich*, nicht etwa ἔγνων σε oder dergl. Vrgl. auch *Hengstenb.* Das Wunderbare des εἰδόν σε, wodurch es für Nath. ein σημεῖον war und wovon dessen Bekenntniss V. 50. die Folge ist, muss darin gelegen haben, dass der Feigenbaum entweder ausserhalb des Gesichtskreises jenes Orts gestanden hat, oder in so weiter Ferne, dass ein darunter befindlicher Mensch dem natürlichen Blicke unerreichbar gewesen. Das so einfach gefasste εἰδόν σε aber giebt den *Aufschluss* auf die Frage des Nath., da dieser Rapport des wunderbaren *Fernsehens* auf Seiten Jesu nicht statt gefunden hätte, wenn er nicht eben durch die unmittelbare *Erkenntniss* des in jener Ferne befindlichen wahren Israeliten vermittelt gewesen wäre. Dieser geistige Bezug war der *Träger* des übernatürlichen εἰδόν σε \*\*\*). Einen gewöhnlichen Juden würde Jesus nicht gesehen haben. — ὑπὸ τὴν συκ.) mit Artik.: unter dem *bewussten* Feigenbaum, unter welchem du dich befandest, oder, wenn derselbe im Gesichtskreise stand, *hinzeigend*. — Auch *de Wette* hält richtig den einfachen Wortsinn: *ich sah dich*, fest, meint aber: was den Nathanael in Erstaunen setze, sei, dass Jesus ihn gesehen habe, *als er selbst unbeobachtet zu sein glaubte* (obwohl *Joh.* dieses Sehen als übernatürlich betrachte). Allein so ist das Bekenntniss V. 30. nicht psychologisch motivirt, man müsste denn mit *Ewald* hinzunehmen, dass Nathanael durch das Wort Jesu an die tiefen und schweren Gedanken, denen er eben noch unter dem Feigenbaum sich allein meinent nachgehungen,

\*) Die Beziehung des εἰδόν σε auf die nämliche Oertlichkeit, wo Philippus ihn rief (so nach den Griech. Vätern *B. Crus.*), ist abzuweisen, weil bei ihr weder das πρό τοῦ — φωνῆσαι noch das ὄντα ὑπὸ τὴν συκῆν ein wesentliches Moment haben würde.

\*\*) wobei man noch ohne alle Andeutung des Textes hinzudenkt, dass Jesus eben kurz vorher *unbemerkt an dem Feigenbaum vorübergegangen sei*. So auch *Ewald*.

\*\*\*) Gut *Nonnus*: ὁμιασι καὶ παραίδεσσι τὸν οὐ παρόντα δοχεύων.

erinnert worden und so das Tiefste seiner Seele vor Jesu geistigem Auge ausgebreitet gesehen habe (Gesch. Chr. p. 253.), — was jedoch der Text nicht andeutet.

V. 50. Die doppelte Bezeichnung in der Erregtheit freudiger Gewissheit. Der V. 42. ausgesprochene einfache Messiasglaube ist hier nicht seinem Inhalte nach, sondern nur im Ausdrucke seiner Aeusserung gesteigert. Vrgl. *Luthardt* p. 344. Die zweite Bezeichnung ist näher bestimmend, daher die erste im Sinne des Nathanael nicht metaphysisch (wie im Sinne des Joh. selbst), sondern theokratisch zu fassen ist, die nationale Vorstellung (Ps. 2, 7. Joh. 11, 27.), nicht den Unterricht des Täufers (*Olsh.*) voraussetzend. Um so weniger streitet die Frühe solcher Bekenntnisse mit dem spätem, aber des höhern Inhalts bewussten des Petrus Matth. 16, 13. (gegen *Strauss*).

V. 51 f. *Πιστεύεις* ist mit *Chrys.* u. d. Meisten (auch *Lachm.* u. *Tisch.*) fragend zu fassen, vrgl. z. 16, 31. 20, 29. \*); die Frage aber ist nicht tadelnd (*Theophyl.*: er habe noch nicht richtig an Christi Gottheit geglaubt), nicht einmal Ausdruck leiser Missbilligung des noch unzureichenden Glaubensgrundes (*de Wette* vrgl. *Ewald*), sondern Ausdruck der *Verwunderung*, wodurch Jesus den Glauben des Nathanael wie einen kaum schon erwarteten freudig *anerkennt*. Und dieser wie überraschend eingetretenen *Bereitheit* des Glaubens wird dann *Grösseres* zur weiteren *Bestätigung* verheissen. — *τούτων*) Plur. der Kategorie: *als dieses*, wie dir eben etwas begegnet und zum Glaubensgrund geworden ist. — *καὶ λέγει αὐτῷ*) führt nun die weitere Angabe des *μεῖζω τούτων* als ein recht bedeutsames Wort noch besonders ein. — *ἀμὲν ἀμὲν λέγω ὑμῖν*) nur bei Joh., und nur in Jesu Munde, daher um so mehr für ursprünglich zu halten. — *ὑμῖν*) dir und Andreas, Johannes, Petrus (Jakobus, s. z. V. 42.) und Philippus. — *ἀπ' ἄρτι*) von jetzt an; denn Jesus war im Begriffe seine Messianische Wirksamkeit zu beginnen. S. Kap. 2. — *ὄψεσθε* etc.) Der *geöffnete Himmel* gehört, ohne für sich zu einer Deutung bestimmt zu sein, zur *Plastik* des Ausdrucks nach Maassgabe des folgenden Bildes. Die *hinauf- und herabsteigenden Engel* sind nach Gen. 28, 12. die symbolische Darstellung des *beständigen lebendigen Wechselverkehrs zwi-*

\*) Ueber die *parataktische Protasis*, welche je nach dem Charakter der Rede fragend oder nichtfragend gelesen werden kann, s. *C. F. Hermann* Progr. 1849. p. 18. *Scheibe* in *Schneidew. Philolog.* 1850. p. 362 ff.



schen dem Messias und Gott, welchen Verkehr die Jünger erfahrungsmässig in der ganzen nachfolgenden Wirksamkeit Jesu klar und lebendig erkennen, oder nach der symbolischen Darstellung des Gedankens: sehen würden. Dabei sind die Engel nicht als die personificirten göttlichen Kräfte gedacht (Olsh., de Wette u. M.), oder als die persönlichen Kräfte des Gottesgeistes (Luthardt nach Hofm.), sondern wie immer, als Gesandte Gottes, welche dessen Befehle dem Messias gebracht oder an ihn ausgerichtet haben (vrgl. Matth. 4, 11. 26, 53. Luk. 22, 43.), und wieder zu Gott zurückkehren (ἀναβαίνοντας), während andere mit neuen Aufträgen herabkommen (καταβαίν.) u. so fort. Ob und in wie weit Nathanael und seine Genossen jetzt schon das Symbolische des Ausdrucks gefasst haben, beruht auf sich. Gewiss aber ist nicht von den wirklichen Engellerscheinungen der evangelischen Geschichte zu erklären (Chrys., Cyrill., Euth. Zig. u. m. Aeltere), wogegen schon ἀπ᾿αὐτοῦ entscheidet; auch nicht blos von der Wunderthätigkeit (Storr), wozu weder der Ausdruck, noch die nothwendige Beziehung auf die Messianische Gesamthätigkeit, welche mit ἀπ᾿αὐτοῦ ὁψεδε etc. charakterisirt werden muss, passen kann. — ἀναβαίν.) ist ohne besondere Absichtlichkeit in Erinnerung von Gen. 28, 12. zuerst gesetzt, aber nicht unpassend, da, wenn das ὁψεδε eintritt, der Wechselverkehr nicht erst anhebt, sondern schon im Gange ist. Nach ἀναβαίν. ist aus dem Folgenden ἀπὸ τοῦ νιῶν τοῦ ἀνθρ. hinzuzudenken. S. Kühner II. p. 603 f. — Ueber ὁ νιὸς τοῦ ἀνθρ. s. z. Matth. 8, 20. Marc. 2, 8. Anm. Auch bei Joh. ist's sollenne Messianische Selbstbezeichnung Jesu nach Dan. 7.\*), hier mit grossem Gewichte den ganzen Hergang abschliessend, weil als erstes feierliches Selbstbekenntniss vor den ersten Jüngern ihr eigenes freudiges Glauben und Bekennen bestätigend und besiegelnd. So hat es tief und unvergesslich in der Erinnerung des Joh. fortgelebt.

\*) was neuerlichst wieder Baur in Hilgenf. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1860. p. 274 ff. mit Ungrund bestritten hat. Nach Baur soll ὁ νιὸς τ. ἀνθρ. bei den Synoptikern der Mensch als solcher sein, der nichts von sich fern hält und sich fremd crachtet, was in einem menschlichen Dasein zum Loos eines Menschenlebens gehört; bei Johannes aber nach späterer Anschauungsweise heisse Christus der Menschensohn als der Vermittler des Göttlichen und Menschlichen, der in seiner Person beides vereinigt. Die Stellen Matth. 12, 8. 40. seien ursprünglich nicht so gesprochen, wie sie jetzt lauten, und überhaupt habe man später die Daniel'sche Anschauung „substituirt.“ So kommt man freilich über das Widerstreben unfügamer Aussprüche hinweg.

*Anmerkung.* Der synoptische Bericht von der Berufung der zwei Brüderpaare Matth. 4, 18 ff. u. Parall. ist mit Joh. nach Ort, Zeit und Umständen durchaus *unvereinbar*, und auch die gewöhnliche Auskunft, es werde hier nur eine *vorläufige* Berufung berichtet, oder nur ein *geselliger Anschluss* an Christum (*Luther, Tholuck*), oder nur die *Sammlung der ersten Gläubigen* (*Luthardt*), aber keine Berufung, scheitert schon an der Fortsetzung der Erzählung, nach welcher die μαθηταί 2, 2. bei Jesu sind und bleiben. S. z. Matth. 4, 19 f. Die Uebereinstimmung beider Berichte liegt darin, dass die beiden Brüderpaare die frühesten Apostel sind. Bei Joh. aber nicht den wirklichen Geschichtsbestand, sondern ein eigenes Gebilde des Verf. im Dienste seiner Idee zu finden (*Baur, Hilgenf.*), dass nämlich die Erkenntniss der Jünger von vorne herein fertig erscheinen solle, — gehört zu den vielen kritischen Selbsttäuschungen, welche die Prämissen des ungeschichtlichen Schlusses bilden, dass der vierte Evangelist nicht der Apostel, sondern ein viel Späterer sei, welcher die Geschichte zur Form seiner Idee *gestaltet* habe. Dagegen ist hier zu beachten, dass der Verf., wenn er auch die *Zeit* und den *Ort* der Berufung vorrücken wollte, doch keinesweges für seine Idee nöthig gehabt hätte, eine ganz andere *Situation* als er bei den Synoptikern vorfand, zu erdichten.

## K A P. II.

V. 10. τότε) fehlt bei B. L., eingeklammert von *Lachm.* Aber wie leicht wurde es, an sich entbehrlich, vor τὸν übergangen! — V. 11. Vor ἀρχὴν ist τὴν mit *Lachm.* u. *Tisch.* nach A. B. L. A. Minusk. Or. u. andern Vätern zu tilgen. — V. 12. ἔμειναν) A. F. G. A. Minusk. Copt. Arm. Pers. p. Ver. Nonn.: ἔμεινεν. Nach dem vorherigen κατέβη und dem nachfolgenden ἀνέβη. — V. 15. τὸ κέσμα) B. L. X. 33. Copt. Arm. Ver. Or.: τὰ κέσματα. Erklärend. — V. 17. δέ) fehlt bei B. L. X. Copt. Eingeklammert von *Lachm.*, getilgt von *Tisch.* Verbindungszusatz. Statt καταφάγεται hat *Elz.* κατέφαγε, gegen alle Majuskeln. Aus d. LXX. — V. 22. Nach ἔλεγε hat *Elz.* αὐτοῖς. Sehr schwach beglaubter Zusatz.

---

V. 1. Τρίτῃ) ist mit Orig. c. Cels. 6, 30. von dem zuletzt 1, 44. bezeichneten Tage an zu zählen, nicht von der Ankunft in Kana an (*Ewald*), welche noch nicht an-

gedeutet ist. So kommen im Ganzen *sechs* Tage von 1, 19. an heraus, nicht *sieben* (s. z. 1, 41.), welcher Zahl *Luthardt* die Bedeutung unterlegt: „gleichsam ein Sabbath ist es, den Jesus hier feiert.“ — Durch *τῆς Γαλιλαίας* wird der Flecken *Kana* (jetzt nicht *Kafar kenna*, sondern *Kana el-Jelil*, s. *Robinson* III. p. 443 ff. *Ritter* XVI. p. 753 ff.), etwa 3 Stunden nordwestlich von Nazareth, von einem *andern* Kana unterschieden, da auch V. 11. 4, 46. 21, 2. *τῆς Γαλιλαίας* zugesetzt, mithin diese Näherbezeichnung als *solle* zu betrachten, und an u. St. nicht als bloße Andeutung der *Ankunft* in Galiläa (*B. Crus.*) anzusehen ist. Dieses *andere* Kana aber lag im Stamme *Ascher* Jos. 19, 28. (südöstlich von Tyrus vgl. *Robins.* III. p. 657.), obwohl auch noch zu Galiläa zu rechnen, doch so sehr in *Phönici* scher Nachbarschaft, dass die Bezeichnung unsers Kana als *K. τῆς Γαλιλαίας* zur Unterscheidung von jenem sich geographisch rechtfertiget. *Ewald* unterscheidet unser Kana von dem östlich vom Flussgebiete gelegenen Kanath, dessen Name aber (נֶחַר Num. 32, 42. 1. Chron. 2, 23. u. dazu *Bertheau*; Κανάθ LXX., Κανάθα Joseph.) nicht stimmt. — καὶ ἦν ἡ μήτηρ etc.) Maria war, als Jesus mit seinen Jüngern in Kana ankam, bereits dortselbst anwesend, ohne Zweifel mit anordnend und helfend (vgl. V. 3. 5.) in dem befreundeten Hochzeitshause. Dass sie kurz vor der Taufe Jesu nach Kana *übergesiedelt* sei (*Ewald*), von da aber bald nachher nach Kapernaum (2, 12.), entbehrt der nähern Nachweisung hier und 4, 46. — Weshalb *Joseph* nicht mit dagewesen, hängt mit dem ganzen nicht näher erklärbaren Zurücktreten desselben in der evangelischen Geschichte zusammen. Dass er schon *totd* gewesen sei, wird ohne genügsame Sicherheit angenommen (6, 42.).

V. 2. *Geladen aber wurde*, nämlich als er indess nach Kana gekommen war, *auch Jesus und seine Jünger* (die Kap. 1. gewonnenen). Die Fassung von ἐκλήθη als *Plusquamperf.* ist an sich (vgl. z. 18, 24.) und auch deshalb verwerflich, weil die Jünger erst unterwegs von Jesu gewonnen waren; dass aber Jesus um der *Hochzeit* willen nach Kana gereist sei, hat gleichwohl nichts wider sich, da er wissen konnte, dass seine Mutter da war, und bei dem befreundeten Verhältniss zur Familie einer *schon vorhergegangenen* Einladung nicht bedurfte. Diess zugleich gegen *Weisse* II. p. 203., welcher die Einladung undenkbar findet, und gegen *Lange*, nach welchem Jesus in Nazareth(?) die Einladung vorgefunden. Unter den Jüngern war übri-

gens Nathanael aus Kana selbst gebürtig 21, 2. — Zum *Singul.* ἐκλήθη s. Kühner §. 433. 1. Buttm. neut. Gr. p. 110 f.

V. 3. Ὑστερήσ. οἶνου) da Weinmangel eingetreten war, — an welchem Tage der Hochzeit (denn sie dauerte gewöhnlich sieben, Gen. 29, 27. Jud. 14, 14. Tob. 9, 12. 10, 1.), sagt der Text nicht \*). Der Gebrauch von ὕστερεϊ τι, es fehlt etwas, gehört der späten Gräcität (Mark. 10, 21. Jes. 51, 14. Neh. 9, 21. Diosc. 5, 86.). — οἶνον οὐκ ἔχουσι) Wein fehlt ihnen, nämlich der die Hochzeit ausrichtenden Familie des Bräutigams. Die Worte sind nicht bloß Ausdruck der *Theilnahme*, sondern enthalten, wie sie auch Jesus selbst nach V. 4. verstanden hat, eine indirecte *Aufforderung zur Abhülfe*, was durch V. 5. bestätigt wird; aber nicht die Mahnung, ein Wunder zu thun, weil die dazu nöthigen Voraussetzungen, entweder dass Maria aus der Empfängniss, Geburt u. s. w. jetzt auf die zu erwartende Wunderthätigkeit ihres Sohnes geschlossen, oder dass Jesus früherhin schon, wenn auch nur in engeren Kreisen, Ausserordentliches bewirkt habe (jenes bei Chrys., Theophyl., Euth. Zig., Baumg., Hengstenb. u. M.; dieses bei Lücke u. M.), gleich unnachweislich sind, und weil die Abhülfe dieses Mangels an und für sich ein Wunder so wenig nöthig machte, dass der Gedanke daran bei Maria ohne zureichenden Grund, auch durch Züge wie Luk. 2, 49 ff. (Brückn.) nicht erklärlich erschiene, wenn sie auch die Veränderung, welche mit ihrem Sohne vorgegangen, deutlicher als alle Anderen bemerkt und daher erwartungsvoller zu ihm als Messias emporgeblickt hätte (Ansicht Ewald's, vrgl. Tholuck). Sie wollte vielmehr Jesum zur Abhülfe überhaupt veranlassen, welche ja an und für sich auf dem natürlichsten Wege (durch Herbeischaffung von Wein) hätte geschehen können. Jesus aber beabsichtigt im Gefühle göttlicher Bestimmung (V. 4.) die Abhülfe in einer besonderen und wunderbaren Weise, und antwortet daher aus dieser seiner Absicht, was V. 4. enthält. So erledigt sich das *Dunkle* der Worte (wobei Lampe u. de Wette stehen bleiben), und zugleich der Widerspruch, welchen man bei der Annahme, dass Maria ein Wunder erwarte, aus V. 11. gegen die ganze Geschichte erhebt (Strauss, B. Bauer,

\*) Der Text sagt auch nicht, dass sie nur Einen Tag gedauert habe, was Hengstenb. in V. 1. findet, wo aber nur berichtet wird, die Hochzeit sei am dritten Tage eingetreten, davon ist ihre Dauer unabhängig.

*Schweizer*). Rein eingetragen endlich ist die Deutung, Maria habe Jesum und seine Schüler zum *Weggehen* veranlassen wollen (*Bengel, Paulus*).

V. 4. Jesus versteht, was die Mutter will, hat aber eine ganz *andere* Art der Hülfeleistung im Sinne, als jene gemeint hat. Daher weist er die Einmischung derselben, im Bewusstsein seiner hier statt findenden Bestimmung zur Eröffnung seines Messianischen Wunderwirkens, ab, und stellt eine *spätere* Hülfeleistung in Aussicht. —  $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\mu\omicron\iota\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\omicron\iota;$ ) Abweisung der Gemeinschaft ( $\text{לֹא־יִיְחַדְדוּ}$ , Jos. 22, 24. Jud. 11, 12. al. Matth. 8, 29. 27, 19. Mark. 1, 24. Luk. 8, 28.; auch bei Classikern, s. *Bernhardy* p. 98.), hier in Bezug auf die zu leistende Hülfe, welche er selbst, ohne alle Betheiligung der Mutter und von dieser unabhängig, nach seinem eigenen göttlich bestimmten Willen und in wunderbarer Weise beschaffen wollte. — Dass die dem  $\tau\acute{\iota}$  —  $\sigma\omicron\iota$  zugefügte Anrede  $\gamma\acute{\upsilon}\nu\alpha\iota$  (welche nach *Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 407. passender zum Folgenden gehören soll, aber warum?) nichts Unfreundliches enthält („duriter respondet“, *Melanth.*), zeigt schon 19, 21., u. s. *Wetst.* Vrgl. 20, 15. Aber dass Jesus nicht  $\mu\eta\tau\epsilon\rho$  sagte, floss unwillkürlich aus dem Bewusstsein seines höhern wunderthätigen Vermögens und Wollens, von welchem aus er die Einmischung der weiblichen Schwäche, welche ihm hier auch in der Mutter gegenübersteht, zurückweist. Plump *Euth. Zig.* (vrgl. *Augustin.*): er habe *als Gott* so gesprochen; sonderbar *Epiphan.*, *Calov.* u. M.: er habe dem künftigen von ihm vorhergesehenen *Mariendienst* begegnen wollen. Aber gegen diesen Dienst ist d. St. doch. —  $\eta\ \acute{\omega}\rho\alpha\ \mu\omicron\upsilon$ ) kann nach dem Contexte nichts Anderes sein als *der Zeitpunkt, in welchem ich helfen soll*\*). So dem Contexte gemäss auch *Hengstenb.* Jesus ist sich klar bewusst, wie diese seine erste wunderthätige Selbstoffenbarung als Messias auch der Zeit nach im Zusammenhange mit der göttlichen Bestimmung steht; er hat es in sich gefühlt, der Moment zu die-

\*) Dass  $\eta\ \acute{\omega}\rho\alpha\ \mu\omicron\upsilon$  bei Joh. immer die *Todesstunde Jesu* bezeichne (was hier *B. Bauer* behuf seiner Deutung auf das Abendmahl irrig), ist irrig. Es erhält seine Beziehung lediglich aus dem *Contexte*, wie 7, 30. 8, 20., wo es die Stunde der Gefangennahme ist, und 13, 1., wo die nähere Bestimmung ausdrücklich zugesetzt wird. *Hilgenf.* versteht hier die Stunde der *Verherrlichung* Jesu, deren Spitze allerdings der Kreuzestod sei; Jesus spreche nach Joh. das volle Logos-Bewusstsein und dessen übermenschliche Unabhängigkeit von allem menschlichen Rathe aus.



sem ersten Messianischen Machtwirken sei bei der mütterlichen Hinweisung auf das Bedürfniss noch nicht da. Wie er diess fühlte, lässt sich nicht näher bestimmen. Im Wesentlichen richtig demnach *Euth. Zig.*: ἡ τοῦ θάνατου ὀργῇ-σαι; *Ewald*: die Stunde des vollen Messianischen Kraftgefühls; fremdartig *B. Crus.*: der Moment meines öffentlichen Auftretens als Messias; aus V. 11. vorgreifend *Lücke, Tholuck, Brücken., Maier, Baur, Baumg.*: der Moment der Offenbarung meiner Herrlichkeit. Vergl. *Luthardt*: diess Wunder habe, als bildliche Prolepsis der zukünftigen vollen Selbstoffenbarung vor den Augen der Menschen, nur für jenen engen Kreis Bedeutung gehabt, um Jesum aus demselben in die Oeffentlichkeit überzuleiten, — wovon aber weder V. 5. noch sonst der Text etwas enthält.

V. 5. In den letzten Worten Jesu lag, dass er die Leistung der Hülfe vorhabe, nur nicht schon sogleich helfen werde. Daher die Weisung der Maria an die Diener, von denen sie voraussetzte, dass Jesus ihren Dienst (etwa zum Holen von Wein) verlangen werde. Eine Anspielung auf Gen. 41, 55. (*Hengstenb.*) liegt dem Texte fern.

V. 6. Ἐξεῖ) ob im Hochzeitszimmer selbst, oder etwa auf dem Vorplatz, beruht auf sich. — ὑδρίαι) *Wasserkrüge*, zum Tragen, 4, 28. Dem. 1155. 6. Arist. Vesp. 926. Lysistr. 327. 358. Lucian. Dem. enc. 29. — ἕξ) nicht zur Darstellung der jüdischen *Sitte* gehörig, sondern zur Veranschaulichung der besonderen Umstände, doch nicht mit symbolischer Bedeutsamkeit (es sei die Zahl der Arbeit und Noth, meint *Lange*). — κείμεναι) *positae, hingestellt, hingesetzt*. Vergl. 19, 29. Jer. 24, 1. Xen. Oec. 8, 19.: χύτρας — — ἐγκρινῶς κείμενας. — κατὰ τὸν καθαρ. τῶν Ἰουδ.) d. i. *behuf der Reinigung* (der Hände und Gefässe, Matth. 15, 2. Luk. 11, 39. *Lightf.* p. 974.), welche die *Juden* vor und nach Tische vornehmen. Zu κατὰ, wobei wie 2. Tim. 1, 1. „notio secundum facile transit in notionem propter“ (*Kühner* ad Xen. Mem. 1, 3, 12.), vgl. *Winer* p. 358. — μετρητάς) Nach seiner Hellenischen Weise setzt Joh. das *Attische* Maass, welches aber dem Hebr. כֶּזַי gleich (*Joseph. Antt.* 8, 2, 9.). Der Attische Metretes hielt 12 χόες oder 144 κοτύλαι, 1½ Römische Amphoren, d. i. etwa 21 Würtemb. Maass (s. *Wurm* de ponderum etc. rationib. p. 126.) und etwa 33 Berliner Quart, an Gewicht 80 Pfund Wasser (*Bertheau* zur Gesch. d. Israel. p. 77.). Vgl. *Böckh* metrolog. Unters. p. 258 f. *Herm.* Privatalterth. §. 46, 10. Zwei oder drei Metreten (welche nicht mit *Ammon* nach

Syr. auf ein kleineres Maass, nicht einmal mit *Ebrard* auf das einer Amphora, zurückzuführen sind) fasste *jeder* Krug; denn nur die *distributive* Fassung von *ἀνά* ist, da sich eine Reihe von *sechs* Krügen darstellt, contextmässig, nicht die ohnehin sprachlich unbegründbare (s. *Winer* p. 355.) Erklärung *circiter*, nach welcher alle sechs gegen 2 oder 3 Metreten gefasst haben sollen (*Paulus, Hug*). Die *grosse Masse* des hiernach in Wein verwandelten Wassers (252—378 Würtemb. Maass) scheint unverhältnissmässig (von *Strauss* u. *Schweizer* gegen die Geschichtlichkeit der Erzählung benutzt), ist aber aus dem *Segens*-Charakter des Wunders (vrgl. die wunderbaren Speisungen) begreiflich, wobei anzunehmen ist, dass der Ueberfluss nach der Absicht Jesu dem Hochzeitspaare zu Gute kam, und dass der mögliche Missbrauch desselben auf der Hochzeit selbst durch die Gegenwart des Urhebers fern gehalten wurde. Auch ist zu beachten, dass diesem die Bestimmung der Weinmasse durch die einmal dastehenden sechs Krüge *gegeben* war, und er daher, wenn der segnende Wunderthäter überhaupt nicht das blose *Bedürfniss* abzumessen hat, um so nähere Veranlassung hatte, nicht unter dieser gegebenen Maasse zu bleiben, und etwa 1 oder 2 Krüge zu verwandeln und die übrigen nicht. Das Segnen des Wunderthäters hat nach den gegebenen Verhältnissen gewiss auch sein *Decorum*, nach welchem es nicht grade berechnend zu verfahren, sondern vollauf zu geben hat, wenn es, so wie hier in den dastehenden Krügen, darauf verwiesen ist.

V. 7f. Der Vollzug der Verwandlung liegt zwischen V. 7. u. 8. \*). — *αὐτοῖς*) den Dienern, und diese folgten ihm nach dem Geheiss der Maria V. 5., nicht wie *Lange* einträgt, aus „einer wunderbar gehobenen Stimmung des ganzen Hauses.“ — *γεμίσατε*) Die natürlichste Annahme hiernach und nach V. 6. ist, dass die Krüge *leer* gestanden haben, ausgeleert (nicht erst jetzt auf Befehl Jesu, *Ammon, Gfrörer*) vom Gebrauche vor Anfang des Mahls her, um wieder zum Gebrauche nach Tische frisch gefüllt zu werden. Beachte übrigens: nicht *schaffend* verfährt Christus in seinen Wundern. — *ἕως ἄνω*) gehört ohne anderweite Absichtlichkeit zur Schilderung der *Menge* des

\*) Zwar könnte man den Eintritt der Verwandlung auch *nach* dem Schöpfen, also nach V. 8. setzen, so dass nur das Geschöpfte Wein geworden sei. Allein die genaue Angabe der Zahl und Grösse der Gefässe V. 6., wodurch offenbar die quantitative Grösse des Verwandelungswunders bemerklich gemacht werden soll, setzt vielmehr voraus, dass *alles* Wasser in den Krügen zu Wein geworden sei.

Weins, den Jesus wunderbar hervorbrachte. — ἀντιλήσατε) ganz allgemein, woraus, da alle Krüge gefüllt sind, folgt, dass auch das Wasser aller in Wein verwandelt worden (gegen *Sembl.* u. *Olsh.*). — Der ἀρχιτρίκλινος, *Tafelmeister* (*Heliod.* 7, 27.), bei *Petron.* 27. *triclinarches*, sonst auch *τραπεζοποιός* (*Athen.* 4. p. 170. *D. E. Beck.* *Char.* II. p. 252.) genannt, ist der Oberste der Tischdiener, welcher die Ob-  
sorge für Speisen und Getränke und die ganze Einrichtung des Mahles hatte. *S. Walch de architriclino*, Jena 1753. Er war zugleich Vorkoster der Speisen und Getränke. Nicht zu verwechseln mit dem συμποσίαρχος, *modimperator, arbiter bibendi*, welcher von den Gästen selbst (*Xen. Anab.* 6, 1, 30.) aus ihrer Mitte gewählt wurde (*Herm. Privatalterth.* S. 28, 29. *Mitscherl.* ad *Hor. Od.* 1, 4, 18.).

V. 9 f. Die Parenthese ist nur auf οἱ δὲ διάκονοι — ὕδωρ zu beschränken, da mit καὶ οὐκ ἤδει etc. sowohl die Structur fortläuft, als auch das nachsätzliche φωνεῖ τὸν νυμφίον etc., mit motivirt wird; denn hätte der Mann gewusst, woher das neue Getränk gekommen, so würde er nicht überrascht den Bräutigam gerufen haben u. s. w. — οἶνον γεγεννημ.) das Wein gewordene (und nun Wein seiende; beachte das *Perf.*) Wasser. Wäre τό wiederholt, so würde dieses Wasser von anderem Wasser als das zu Wein gewordene unterschieden (aquam, eam dico quae etc.) *S. Kühner* ad *Xen. Anab.* 4, 6, 1. Ohne Wiederholung von τό ist das ὕδωρ οἶν. γεγεν. in Einen Begriff zusammengefasst. — πόθεν ἐστίν) woher es rühre, d. h. dass es aus den Wasserkrügen geschöpft sei. Diess ergibt sich aus dem folgenden οἱ ἰντληκότες τὸ ὕδωρ. Der Speisemeister muss also beim Schöpfen V. 8. nicht gegenwärtig gewesen sein. Ueber das *Praes. ἐστίν* s. z. 1, 40. — Die Einschaltung οἱ δὲ διάκονοι etc. dient dazu, die Wahrheit des Wunders hervorzuheben. — ἤδειςαν) näml. πόθεν ἐστίν. Sie wussten aber nicht, dass es Wein war, was sie brachten. φωνεῖ) er ruft ihn zu sich (vgl. z. 1, 49.) und spricht zu ihm. Ob der Bräutigam grade draussen gewesen (wie es *Nonnus* darstellt), oder mit zu Tische gelegen, oder im Zimmer beschäftigt zu denken sei, erhellt nicht. — ὁ ἀρχι-  
τρίκλ.) entbehrliche, aber durch die Parenthese veranlasste Wiederholung, wie oft auch bei Griechen. — πᾶς ἀνθρώ-  
πος etc.) aus der Meinung gesprochen, dass der Bräutigam den guten Wein in Rückhalt gehabt und nicht habe aufsetzen lassen (τίθησι), aber nun noch zum Besten gebe. Man denke die Worte nach dem Kosten des Weins in heiterer Ueberraschung scherzend gesprochen. Die allgemeine Sitte

übrigens, auf welche sich ihr Speisemeister beruft, ist anderweit nicht sicher (unsicher ist die Nachweisung bei *Wetst.*) belegt, und bedarf auch bei dem scherzenden Sinne des Redenden keines weitem Belegs. — *ὅταν μεθύσθῃσι*) wenn sie berauscht geworden sind. Nichts Anderes heisst das Wort, nicht: wenn sie reichlich getrunken haben (*Tholuck, de Wette* u. V. wie *Beza, Corn. a Lap. u. A.*), da der Rausch der wesentliche, obwohl relative Begriff ist (auch *Gen. 43, 34. Hagg. 1, 6, Apoc. 17, 2.*). Der Mann sagt ja nur im Scherze als *allgemeine Erfahrung* aus, was auch er allerdings mehrfach erfahren haben mag, daher aus seinem Worte keine Anwendung dahin zu machen ist, dass die Hochzeitgäste in Kana bereits berauscht gewesen, zumal *ἕως ἄρτι* nur bedeutet: *bis jetzt*, nachdem schon so lange bei Tische getrunken ist, dem *πρῶτον* entgegengesetzt.

V. 11. Bei der Unächtheit von *τὴν* vor *ἀρχὴν* (s. d. krit. Anm.) ist zu übersetzen: *Diess that als Anfang seiner Wunderzeichen Jesus in Kana.* S. *Bernhardy* p. 319. *Kühner* II. p. 133. *Bremi* ad *Lys.* p. 436. Daraus erhellt zugleich, dass das erste Wunder überhaupt, nicht bloß das erste der in Kana verrichteten Wunder (4, 46 ff.) gemeint ist (so schon *τινές* bei *Chrys. u. Paulus*). — *τὴν δόξαν αὐτοῦ*) nicht: seine treffliche Humanität (*Paulus*), sondern seine göttliche Majestät wie 1, 14. Die Wunder Jesu bezweckten auch nach seinem eigenen Zeugnisse nicht bloß des Vaters *δόξα*, sondern auch seine eigene 11, 4. (gegen *Weizsäcker* in d. *Jahrb. f. Deutsche Theol.* 1857. p. 165.). Jene ist ja eben diese und umgekehrt. — *καὶ ἐπίστευσαν* etc.) und gläubig wurden an ihn seine Jünger. Ihr schon vorgängiger Glaube (1, 35—52.) war nur ein einleitender, der des ersten Anknüpfens ihrer Verbindung mit Jesu, gewesen; jetzt, auf Grund des Schauens seiner Herrlichkeit (1, 14.), trat die weitere, völligere Entschiedenheit, eine neue Epoche ihres Glaubens ein, welcher übrigens fortwährend und bis an's Ende des neuen Zuflusses bedürftig und empfänglich blieb (11, 15.). Ein Gegensatz gegen den später im Volke gefundenen Unglauben (*Brückn.*) ist hier noch nicht angedeutet.

*Anmerkung.* Diese Verwandlung des Wassers in Wein ist als *wirkliches Wunder* aufzufassen, wie es Joh. als Augenzeuge mit der einfachsten Bestimmtheit als solches und als die erste Offenbarung der Christo inwohnenden göttlichen Glorie auf dem Wege der Wunderthätigkeit darstellt (nicht als Vorausdarstellung des himmlischen Hochzeitsmahls *Apoc. 19, 8. Matth. 26, 29.*, wie *Hofm. Schriftbew. II. 2. p. 407.*, auch *Baumg.* p. 99. zuträgt). Jede das Wunderbare wegdeu-

tende Erklärung ist wider die Worte und die Absicht des Joh., verletzt seine Glaubwürdigkeit und schlichte Beobachtungsfähigkeit, und stellt sogar den Charakter Jesu in ein zweideutiges Licht. Die *physikalische Unbegreiflichkeit* hat die That mit jedem Wunder gemein \*), daher die Berufung auf einen *beschleunigten Naturprocess* (Olsh., vrgl. schon *Augustin.* u. *Chrys.*), der auch zugleich Kunstprocess gewesen sein müsste, nur eine entbehrliche, den übrigen Wundern nicht entsprechende und eben so willkürliche wie wegen des fehlenden Weinstocks unzureichende Krücke der Vorstellbarkeit ist. Die *telische Unbegreiflichkeit* hebt Joh. selbst durch V. 11., und es ist zu dem V. 11. ausgesprochenen Zwecke keine That des Luxus (*de Wette*) sondern der segnenden Menschenfreundlichkeit (vrgl. z. V. 6.). Einen andern Zweck aber unterzulegen, dass nämlich Jesus seinen Gegensatz gegen die strenge Askese des Täufers habe darstellen wollen (*Flatt, Olsh.*), ist reine eigenmächtige Erdichtung, gegen V. 11. Dass ferner die *Synoptiker* die Geschichte nicht haben, kann nichts verschlagen, weil Joh. von dem synoptischen Erzählungskreise unabhängig schrieb; wie dieses erste, so haben die Synoptiker auch das letzte und grösste Wunder nicht. Nach allem dem ist bei dem einfachen Berichte von einer *Substanzverwandlung* (V. 9.) stehen zu bleiben, bewirkt durch die Macht Jesu über das Naturgebiet nach einer höhern Ordnung der Causalität. Beim Zugeständniss dieser Macht, welches von der ganzen evangelischen Wunderreihe verlangt wird, ist gänzlich kein Grund vorhanden, bei einer *eigenschaftlichen Veränderung* des Wassers, durch welche dieses etwa nach Analogie der Mineralwasser die Farbe und den Geschmack des Weins erhalten habe (*Neand.*), sich zu beruhigen (gegen V. 9.). Eben so verwerfliche Leichtfertigkeit aber wie Kränkung des ganz anders ernstlich berichtenden Johannes ist es, die ganze Geschichte auf einen *Hochzeitsspass* zurückzuführen, wie *Paulus* (Jesus habe eine Quantität Wein in das Haus bringen lassen, und dieser sei dann mit Wasser vermischt aus den Krügen auf die Tafel gekommen; V. 4. sei scherzhaft gesprochen) und *Gfärer* gethan haben (Maria habe den Wein als Hochzeitsgeschenk mitgebracht, und während des Mahls zur rechten Zeit ihrem Sohne ein Zeichen zur Verabreichung des Geschenks gegeben). So wird aus der Wasserwandlung eine frivole Geschichtswandlung \*\*). Der Glaubwürdigkeit und Aechtheit des Evang. wider-

\*) So wird auch durch *Lange's*, vom Texte unbezeugte Annahme nicht begreiflicher (L. J. II. p. 479.), dass nämlich die Gesellschaft in eine höhere Stimmung, wie später die Jünger auf dem Berge der Verklärung, emporgehoben worden, und dass sie „im Elemente dieser Stimmung“ Christus aus dem vollen Borne seiner höchsten Lebenskraft schöpferisch getränkt habe.

\*\*) Auch *Ammon L. J. I.* kommt auf eine irrige Vorstellung und Darstellung bei Joh. zurück: „Was in der Zwischenzeit geschah, wo



sprechend ist endlich die *mythische* Auffassung, nach welcher die *Sache* zur *Sage* wird, entstanden aus Analogieen der Geschichte des Mose (Ex. 15, 23 ff.) und Elisa (2. Reg. 2, 19.), wie *Strauss*, oder aus einer missverstandenen Parabel, wie *Weisse* will, während *de Wette*, ohne jedoch der mythischen Fassung beizutreten, aber auch die Geschichtlichkeit nicht bestimmt anerkennend, die Weinspende als Gegenbild der Brodspende, und beide als dem Brode und Weine im Abendmahle entsprechend, anzusehen für das Angemessenste hält, jedoch um so untreffender, da hierauf nicht die geringste Andeutung im Berichte führt, und da überhaupt bei Joh. das Abendmahl gar nicht erwähnt ist (diess zugleich gegen *B. Bauer's* Verdrehungen). Nach *Schweizer* u. *Weisse* gehört unser Abschnitt zu den Interpolationen, welche zu dem ächten Johanneischen Kern hinzugetreten sind, — ein Machtspruch, statt dessen *Baur* (p. 118 ff.) auf dem Standpunkte der kritischen Verwerfung des ganzen Evangel. aus der Erzählung eine allegorische Geschichte macht, in welcher das Wasser Symbol des Täuflers, der Wein Symbol der Hoheit des Messias (d. i. des Bräutigams) sei, und die Verwandlung den Uebergang von der Vorbereitungsstufe des Täuflers zur Epoche der Messianischen Thätigkeit und Herrlichkeit bedeute (vrgl. *B. Crus.* p. 82.), wie denn auch *Hilgenf.* Evang. p. 248. die Wasserverwandlung als Gegenstück der synoptischen Versuchungsgeschichte, und somit als Darstellung der Erhabenheit Jesu über alle engherzige Askese auffassen will. Aehnlich allegorisiren schon Väter (*Cyrrill.*, *Augustin* u. M.), ohne jedoch die objective Geschichtlichkeit daranzugeben, während bei *Ewald* die Erzählung wesentlich als Folie der Idee von der segnenden Macht des Messianischen Geistes erscheint, durch welchen noch jetzt überall das Wasser zu Wein werden soll. Die objective Geschichtlichkeit hält zwar *Luthardt*, nimmt jedoch die Offenbarung der *δόξα* im Gegensatz zu dem, was im A. B. gegeben sei, so dass an die Stelle des Gebotenen die göttliche Gabe, an die Stelle des äusserlich Reinigenden das höhere Leben trete, was Jesus, welcher der Bräutigam geworden, durch diess Wunder erkennen lasse. Aber für solchen symbolischen Charakter der Thatsache giebt Joh. durch seine Bemerkung V. 6. (κατὰ τ. καθαρ. τ. ἰουδ.) keinen begründeten Anhalt und durch V. 11. (ἐφ' αὐτῷ τ. δόξ. αὐτοῦ) keine berechtigende Bestimmung. — Das Wunder zu Kana ist übrigens das *einzig*e, welchem unter den apostolischen kein ähnliches zur Seite steht. Um so weniger aber sind die Johanneischen Wunder zur Stütze der Behauptung zu benutzen, dass Christus nach Joh. in gnostischer Weise einen an-

---

die Hydrien leer waren und bald darauf bis oben an gefüllt wurden, ist uns unbekannt.“ So naturalisirt sich das Wunder hinter den Coulissen.

dern, höhern Gott als den alttestamentlichen verkündige (*Hilgenf. Lehrbegr.* p. 281 f.).

V. 12. *Μετὰ τοῦτο κατέβη* etc.) ob unmittelbar von Kana aus? oder von Nazareth aus, wohin Maria, Jesus und die Jünger von Kana zurückgekehrt sind? Letzteres ist als das Richtige deshalb anzunehmen, weil die *Brüder Jesu* (s. z. Matth. 12, 46. 1. Kor. 9, 5.) nicht mit auf der Hochzeit gewesen waren; denn dass sie V. 2. zufällig nicht mit aufgeführt seien (*B. Crus.* nach Aelteren), wird ganz eigenmächtig angenommen. — *κατέβη* denn *Καπαρναοῦμ* (so mit *Lachm.* u. *Tisch.* auch bei Joh. zu schreiben) lag am See Tiberias. S. z. Matth. 4, 13. — *αὐτὸς κ. ἡ μήτηρ* etc.) gangbare Epanorthosis. S. *Fritzsche Conject.* p. 25 f. ad Matth. p. 420. ad Marc. p. 70. *Stallb.* ad Plat. Crit. p. 185. Goth. ed. 3. *Weshalb* sie nach Kapernaum gingen \*), sagt Joh. nicht (Matth. 4, 13. hat einen ganz andern Zusammenhang). Die *Niederlassung* der Familie zu Kapern. wird hier weder *berichtet*, wie *Ewald* will (das folgende *κ. ἐκεῖ ἔμειναν οὐ πολλ. ἡμ.* wäre dagegen), noch auch schon *vorausgesetzt* (*Wieseler, de Wette, Tholuck*), was die Erwähnung der nicht mit auf der Hochzeit gewesenenen Brüder nicht gestattet. Auch 4, 3. 43. (gegen *Ebrard*) wird die Niederlassung weder angedeutet noch gesetzt. — *οὐ πολὺ ἡμέρας*) weil das Osterfest nahe war, V. 13., auf welches sich Jesus (und die Jünger, 3, 22.) begab.

V. 13 ff. *Καί*) einfach fortsetzendes *und*, nämlich in dieser Zeit des kurzen Aufenthalts zu Kapern. — Ueber V. 14—16. vrgl. z. Matth. 21, 12 f. *πάντας*) geht nicht auf die *Personen*, sondern auf die gleich nachher mit *τέ* — *καί* (nicht nur, sondern auch) aufgeführten *Thiere*, womit das Unziemliche, was man in der Anwendung der Geißel gefunden hat, verschwindet, — und damit jede *typische* Deutung der Geißel (*Grot.*: sie sei das Symbol des göttlichen Zorns gewesen). — *ἐξέχεε*) nichtcontrahirte Form, als *Aor.* zu betrachten. *Lobeck* ad Phryn. p. 222. — *τὸ κέρμα*) die *Münze*, besond. kleinere. Bei Griechen meist im Plur. Der Singul. ist hier *collectiv.* — *καὶ τοὺς τὰς περιστρεφὰς* etc.) Die Tauben konnte er natürlich nicht *hinaustreiben*, wie die anderen Thiere, daher er zu den Verkäufern der Tauben spricht: *ἄρατε ταῦτα ἐντεῦθεν* etc. Joh.

\*) *Hengstenb.* vermuthet, Joh. erzähle diess nur aus persönlichem Interesse; er sei wohl selbst aus Kanaan gewesen und in seines Vaters Hause habe Jesus geherbergt. Unnachweislich.

erzählt *genauer* als die Synoptiker, was aber nicht so anzusehen ist, als solle gegen die Verkäufer der Tauben, weil diese von den *Armen* gekauft wurden, mehr *Milde* ausgedrückt werden (*Rupert., de Wette*). — τοῦ πατρὸς μου) „*admiranda auctoritas*“, *Beng.* — οἶκ. ἐμπορίου) zum *Hause eines Handelsplatzes*. So erschien dem Herrn das heilige Tempelhaus, während der Tempelplatz wie zu einem Kauf- und Stapelplatz (ἐμπορίον, *Thuc.* 1, 13, 3. *Dem.* 957. 27. *Ez.* 27, 3. *Jes.* 23, 17.; nicht gleich ἐμπορία) geworden war. Möglich, dass Jesu *Zach.* 14, 21. vorschwebte.

V. 17. Ἐμνήσθησαν) gleich bei dem Ereignisse selbst, nicht erst (gegen *Olsh.*) nach der Auferstehung, was wie V. 22. (vrgl. 12, 16.) *gesagt* sein müsste. — Die Stelle ist *Ps.* 69, 10. Der theokratische Dulder dieses in die Zeit des Exils gehörigen Psalms ist *Typus des Messias*. *S.* 15, 25. 19, 28 ff. Vrgl. *Rom.* 15, 3. 11, 9. *Act.* 1, 20. — καταφάγεται με) *wird mich auffressen, verzehren*, ist von der *innerlich* aufreibenden Kraft zu verstehen, nicht aber auf den *Tod* Jesu zu beziehen (*Beng., Olsh., Hofm.* *Weissag.* u. *Erf.* p. 111., *Luthardt*), weil damals die Jünger an nichts weniger, als an diesen, denken konnten, vrgl. V. 22. Sie gedachten bei diesem Messianischen Zorneifer, von welchem sie Jesum ergriffen sahen, daran, dass hier jener Psalmspruch seine Messianische Erfüllung empfangen habe, dessen Subject seinen grossen Eifer um das Haus Gottes, der ihn noch aufreiben werde, aussagt. Die Erfüllung betrifft das ὁ ζῆλος τοῦ οἴκου σου, wovon das καταφάγεται nur die Heftigkeit und Andauer malt; daher es nicht einmal berechtigt ist, schon an bange Ahnungen der Jünger (*Lange*) dabei zu denken. Vrgl. zu ἐσθίειν u. ἔδειν von aufzehrenden Affecten (wie *Aristoph. Vesp.* 287.). *Jacobs* ad *Anthol.* VI. p. 280. *Del. epigr.* p. 257. Ueber das *Futur. φάγομαι*, welches den LXX. u. Apokr. angehört, s. *Lobeck* ad *Phryn.* p. 327 f.; wie das classische ἔδομαι steht es niemals (gegen *Tholuck* u. *M.*) präsentisch.

*Anmerkung:* Ist die Tempelreinigung nur *einmal* geschehen, so hat entweder Johannes oder aber die Synoptiker haben unrichtig berichtet. Ist sie aber *zweimal* geschehen\*), zunächst beim Anfange und dann am Ende der Messianischen Wirksamkeit Jesu, was an sich der Bedeutsamkeit der Handlung, so fern ihre Wiederholung durch das nicht veränderte Unwesen veranlasst war, höchst entsprechend ist, so

\*) „Es sei zuvor oder hernach, eins oder zwier geschehen, so bricht's uns an unserm Glauben nichts ab.“ *Luther.*

ist einerseits begreiflich, dass die Synoptiker die erste Reinigung des Tempels nicht haben, da die frühere Wirksamkeit Jesu in Jerusalem zu ihrem Berichtskreise überhaupt nicht gehört, und anderseits, dass Johannes die zweite Reinigung übergeht, da er das gleichartige Messianische *σημεῖον* bereits berichtet hat. Daher ist nicht bei dem einen Berichte Wahrheit, bei dem andern Irrthum vor auszusetzen, sondern die *Wiederholung* der Thatsache anzunehmen. Vrgl. z. Matth. 21, 12 f. So die Väter u. die meisten Späteren, auch *Tholuck, Olsh., B. Crus., Maier, Ebrard, Luthardt, Rüggenb., Lange, Baumg., Hengstenb.* u. M., während *Andere*, nur Eine Tempelreinigung zugebend, theils zu Gunsten der Synoptiker (*Strauss, Weisse, Baur, Hilgenf.\**), theils für Johann. (*Lücke, de Wette, Ammon, Krabbe, Brückn., Ewald* u. M.) sich entscheiden, welches Letztere das Richtige wäre, da Joh. Augenzeuge war. nicht aber, wie *Baur* nach seiner Ansicht vom vierten Evang. urtheilt, so anzusehen sein würde, dass er zwar der Sache nach von den Synoptikern abgehangen, aber die Zeit in Consequenz der Idee der reformatorischen Handlung selbstständig bestimmt habe. Vrgl. auch *Hilgenf.*, welchem hier die „Johanneische Eigenthümlichkeit“ begegnet, wenigstens in Hinsicht der Erkenntniss der Jünger und des Verhältnisses zu den Juden, da zu beginnen, wo die Synoptiker aufhören, so dass die Darstellung nur eine eigenthümliche Fortbildung synoptischer Bestandtheile sei. Uebrigens ist bei der Annahme der zweimaligen Tempelreinigung eine wesentliche *Verschiedenheit* beider *Acte selbst* nicht zu ersehen. Zwar meint *Luthardt* nach *Hofm.* (vrgl. *Lichtenstein* p. 156 f.), bei den Synoptikern schütze Jesus als *Prophet* die Stätte der *Anbetung*, bei Joh. aber vollziehe er als *Sohn* das *Hausrecht*: allein das *ὁ οἶκος μου* bei den Synoptikern ist als Gottesspruch dem Johanneischen *τὸν οἶκον τοῦ πατρὸς μου* als von Christo gesprochen völlig gleich. Das unterscheidende Wesentliche im Johanneischen Berichte liegt in dem höchst merkwürdigen Spruche Jesu vom Tempel seines Leibes V. 19., von welchem die Synoptiker nichts haben, und welcher eben nur beim Eingang der Messianischen Thätigkeit seine grosse prophetische Bedeutung, beim Ausgang aber seinen Platz nicht mehr hat, daher ihn auch Jesus nicht wieder bei der zweiten Tempelreinigung, sondern nur bei der ersten gesprochen, obgleich ihm auch bei jener Anlass dazu gegeben war, Matth. 21, 23.

V. 18 f. Die nämliche *Frage* wie Matth. 21, 23., aber welche ganz andere *Antwort* Jesu V. 19.! daher die Frage mit Unrecht zur Erhärtung der *Identität* des Ereignisses

---

\*) Vrgl. auch *Luther*: „mich dünkt, dass Joh. hier die drei ersten Jahre überhüpfe.“

mit Matth. 21. benutzt wird. — ἀπεκρίθ.) wie Matth. 11, 25. (s. z. d. St.), das Anreden auf Veranlassung der That Jesu und in Bezug auf dieselbe bezeichnend. — τί σημείον) Was er gethan, müsste auf wirklich prophetischer ἐξουσία, mithin göttlicher Ermächtigung beruhen; zum Ausweis derselben aber verlangten sie eine besondere ihn göttlich beglaubigende Erscheinung oder That, die er bewirken sollte vor ihren Augen, τίς, σημείον τῆς αὐθεντίας, Euth. Zig. — δείκνυεις) bringst du uns zum Vorschein, lässtest du uns sehen. Vrgl. Hom. II. V, 244.: Κρονίων — — δεικνὺς σῆμα βροτοῖσιν. Od. γ, 174. — ὅτι) εἰς ἐξείνο, ὅτι, 9, 17. 11, 51. 16, 9. Mark. 16, 14. 2. Kor. 1, 18. 11, 10. S. Fritzsche ad Matth. p. 248 f. Mithin im Sinne gleich quatenus, s. Ast Lex. Plat. II. p. 485. Falsch Paulus: wozu willst du uns hierdurch ein Signal geben? S. dagegen 6, 30. — ποιεῖς) das Praes. bezeichnet das eben geschehene, aber noch vergegenwärtigte Handeln. — V. 19. λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον etc.) bezieht sich nach der Auslegung des Ap. V. 21. auf den Tod und die Auferstehung Jesu, so dass er also seinen Leib als die Wohnung Gottes, welcher in Christo war (10, 38. 14, 10. 11. 20. 17, 21.), d. i. als den Antitypus des Tempels \*) bezeichnet, und dem gemäss seinen gewaltsamen Tod als Abbrechung, und seine Auferstehung als Aufrichtung desselben. Demnach ist nach Joh. zu denken, dass Jesus Angesichts des Tempelgebäudes auf sich als den realen Gottestempel hinweisend diese Worte sprach, welche eine symbolisch prophetische Vorhersagung seiner Auferstehung enthalten, wie Matth. 12, 39. 16, 4., und wie überhaupt anzunehmen ist, dass er niemals in ausdrücklicher Weise seine Auferstehung vorhergesagt hat, sondern nur verhüllt und bildlich. Der Sinn ist mithin nach Joh. kein anderer als: tödtet mich, und innerhalb dreier

---

\*) Bei der so oft wiederkehrenden Vorstellung des Inwohnens Gottes in Christo ist es sehr fremdartig, die Tempelbezeichnung an u. St. aus der Valentinianischen Christologie von einem höheren zur Verbindung mit dem Logos geeigneten Leibe des Messias herzuleiten (gegen Hilgenf. Lehrbegr. p. 247.). Wenn übrigens Christus V. 16. den wirklichen Tempel als das Haus seines Vaters bezeichnet hat, wie kann der Demiurg als Judengott gedacht sein? wie lässt sich mit jener Bezeichnung auch nur ein „milderer Gnosticismus“ (Hilgenf. in d. theol. Jahrb. 1857. p. 516.) vereinigen? Mit dem Zugeständniss, dass „auch dem Judenthum eine schwache Beziehung auf den höchsten Gott nicht fehle“, wird etwas Unrichtiges an sich und zur Lösung des handgreiflichen Widerspruchs ganz Unge-eignetes gesagt.



Tage (ἐν, s. Bernhardt p. 209. Winer p. 344.) werde ich auferstehen. Der imperative Ausdruck des Vordersatzes ist nicht permissiv, was den Affect schwächt, sondern herausfordernd, aus schmerzlich gereiztem Gefühl im herzenskundigen Hinblicke auf die jetzt schon hervortretende unversöhnliche und erst mit der Tödtung zu befriedigende Opposition, hervorgegangen. Vrgl. πληρώσατε Matth. 23, 32. Die Johanneische Deutung haben die Alten und unter den Neueren Kuinoel, Tholuck, Hildebrand (in Hüffell's Zeitschr. II. 1. p. 6 ff.), Kling in d. Stud. u. Krit. 1836. p. 127 ff., Krabbe, Klee, Olsh. (wenigstens als innern Sinn; ostensibel seien die Worte ein abweisendes Paradoxon), Maier, Hasert üb. d. Vorhersagungen Jesu von seinem Tode u. s. w. Berl. 1839. p. 81 ff.), Hauff in d. Stud. u. Krit. 1849. p. 106 ff., Brückner (gegen de Wette), Laurillard de locis ev. Joh., in quib. ipse auctor verba J. interpretat. est, Lugd. B. 1853., p. 1 ff., Baumg.; Luthardt (jedoch einen Doppelsinn einbringend; mit der Hinrichtung Jesu vernichte sich Israel als Haus Gottes, die Auferstehung aber sei die Errichtung des geistlichen Hauses Gottes, vrgl. Ebrard, Lange, Riggenb., Hengstenb.); desgleichen Baur p. 137 ff., welcher jedoch, und mit ihm Hilgenf., den Ausspruch auf synoptische, zeitlich weit spätere Elemente zurückführt. Aber verlassen wurde die Johanneische Deutung seit Herder (vom Sohne Gottes) und Henke (Programm 1798. in Pott Sylloge I. p. 8 ff.) von den meisten Neueren, Eckerm., Paulus, Lücke, Schweizer, Bleek, B. Crus., Ammon, Strauss, Gfrörer, de Wette, Ewald \*), Weizsäcker (in d. Jahrb. f. Deutsche Theol. 1859. p. 700.), welche unter verschiedenen Modificationen die Abbrechung des Tempels von der Jüdischen Entweihung der Religion und des Gottesdienstes, und die Aufrichtung in dreien Tagen von der bald zu errichtenden neuen geistigen Religionsanstalt erklären, wobei man den Imperativ theils auffordernd (wie bei obiger Fassung) nimmt (Herder, Henke), theils hypothetisch (Lücke, B. Crus., de Wette: „gesetzt ihr brächet“), — nach de Wette vielleicht mit Anspielung auf die neuerlich geschehene theilweise Abbrechung

---

\*) Nach Ewald Gesch. Chr. p. 263. ist der eigentliche Gedanke des Räthselspruches: „Euere ganze Religion, wie sie auf diesem Tempel beruht, ist faul und verkehrt, aber schon ist auch der da, welcher sie, wenn sie so vergeht, wie sie vergehen muss, in unendlich höherer Herrlichkeit leicht herstellen, und damit nicht blos ein gemeines Wunder, wie ihr es fordert, sondern das höchste Wunder selbst verrichten kann.“

des Tempels durch Herodes. Allein 1) müsste der Annahme, dass grade Johannes, der doch sonst so tief in den Sinn Jesu eingedrungen, denselben gänzlich missverstanden habe, und zwar noch zu der Zeit, wo er das Evang. geschrieben, wo also die alte entartete Religion längst gebrochen und das neue geistliche Heiligthum längst errichtet dastand, die entschiedenste Augenscheinlichkeit eines solchen Missverständnisses zur Seite stehen, da sonst die *richtige* Fassung eines Ausspruches Jesu eben bei ihm zu suchen ist, und ganz besonders *hier*, wo er seine Deutung dem Jüdischen Missverstände *entgegenstellt*, und sie nicht bloß als *seine*, sondern auch als die der *übrigen Jünger* bezeichnet. 2) Die Anklage Matth. 26, 61. Mark. 14, 58. (vgl. Act. 6, 13.) beweist für die neuere Deutung gar nichts, da sie eben nur auf jenem Jüdischen Missverstände des Ausspruchs beruht. 3) Ort und Veranlassung führten zum Gebrauche des Tempelbildes, bestimmten aber nicht den *sachlichen Inhalt* des Bildes, da ein *σημεῖον* überhaupt, nicht ein *in Bezug auf den Tempel* zu vollziehendes gefordert war. 4) Die Auferstehung des geistigen Tempels war von dem *λύσατε* gänzlich nicht bedingt, ja sie hatte schon ihren Anfang gemacht, daher das Verhältniss von Vorder- und Nachsatz weder logisch noch geschichtlich richtig wäre. 5) Diese geistige Auferbauung war so wenig ein momentaner Act und so sehr eine allmähliche Entwicklung, dass weder der Begriff eines *σημεῖον* überhaupt noch das wesentlich zu diesem Begriffe gehörige *ἐν τρισὶν ἡμέραις* sich entsprechend dazu verhält; ja das Letztere, selbst sprichwörtlich gefasst (Hos. 6, 2., nicht Luk. 13, 32., vgl. aber *Dissen ad Dem. de cor.* p. 362.), würde doch nur: *in wenig Tagen* bezeichnen können, mithin ganz ungehörig sein und selbst grosssprecherisch herauskommen. 6) Es hätte *wesentlich* zur Sache gehört, den neuen Tempel als einen *ändern* (vgl. Mark. 14, 58.) zu bezeichnen, wogegen *ἐγερῶ αὐτόν* nur den *nämlichen* ausdrückt, was sowohl die Juden als auch Joh. sehr richtig fassten, da Jesus nicht *ἐγερῶ ἄλλον* oder dergl. gesagt hat \*). 7) Nur scheinbar ist gegen die Johanneische Deutung, dass nach neutestamentlicher Lehre

---

\*) Mit Unrecht beruft man sich auf Matth. 10, 39., wo *ψυχὴν* das irdische Leben und dann *αὐτήν* das ewige Leben bezeichne. *ψυχὴν* sowohl als *αὐτήν* heisst hier nichts Anderes als die Seele, und das Aenigmatische des Ausspruchs liegt nicht in einem verschiedenen Sinne dieser beiden Worte, sondern in einer verschiedenen zeitlichen Beziehung von *εὐρῶν* und *ἀπολέσει*.

Christus sich nicht selbst erweckt hat, sondern vom Vater auferweckt ist, vrgl. V. 22. Act. 2, 24, 31 ff. 3, 15. 4, 10. 5, 30. al. Rom. 4, 24. 8, 11. 1. Kor. 6, 14. 2. Kor. 4, 14. Gal. 1, 1. Eph. 1, 21. Kol. 2, 12. 1. Thess. 1, 10. 1. Petr. 1, 21. Ein solcher wirklicher Widerspruch mit der christlichen Anschauung hätte ja wohl Keinen mehr als den Joh. selbst von der Beziehung auf die Auferstehung abhalten müssen. Aber er ist auch nicht vorhanden, wenn man nur der bildlichen Ausdrucksweise ihr Recht gönnt, die auf der sinnlichen Anschauung des *Aufstehens* beruht, nach welcher *das aufstehende Subject*, dessen Aufstehen als Errichtung des zerbrochenen Tempels vorgestellt ist, auch das den Tempel *errichtende Subject* sein muss, unbeschadet der übrigens ausser Betracht bleibenden Lehre, dass die *causa efficiens*, d. i. der eigentlich Wiederbelebende, der Vater ist. Der sein Leben vom Vater wiedernehmende (10, 17.) und auferstehende Christus errichtet eben durch sein Aufstehen den gebrochenen Tempel. S. ausserdem *Brückn.* p. 50 f. — Zu *ἐγείρειν* vom Errichten von Gebäuden vrgl. Sir. 49, 11. 3. Esr. 5, 44. 8, 81. Ael. V. H. 12, 23. Herodian. 3, 15, 6. *Jacobs* ad Anthol. XII. p. 75.

*Anmerkung:* Dass Jesus eine Antwort gab, welche damals weder die Juden noch die Jünger richtig verstehen konnten, kann nicht irromachen an der Johanneischen Deutung. Jesus hat, zumal bei Johannes (vrgl. 3, 14.), die Weise, Saatkörner, die *jetzt* noch nicht wurzeln können, für die *Zukunft* auszuwerfen. Vrgl. *Chrys.*: πολλά τοιαῦτα φέγγεται τοῖς μὲν τότε ἀκούουσιν οὐκ ὄντα δὴλα, τοῖς δὲ μετὰ ταῦτα ἐσόμενα. Τίνος δὲ ἔνεκεν τοῦτο ποιεῖς ἵνα δεῖχθῃ προειδώς ἀνωθεν τὰ μετὰ ταῦτα, ὅταν ἐξέλθῃ καὶ τῆς προρρήσεως τὸ τέλος ὃ δὴ καὶ ἐπὶ τῆς προφητείας ταύτης γέγονεν. Und dass er gleich beim ersten Auftreten der scheinbar arglosen Parthei die ganze Entwicklung ihrer Opposition bis zu deren Endpunkte, d. i. bis zum Abbrechen des Tempels seines Leibes, überschauete, kann nur dem als eine geschichtswidrige Voraussetzung der Logoslehre (s. auch *Hase* Tübing. Schule 1855. p. 5.) erscheinen, welcher das höhere Wissen und insonders die Herzenskunde Jesu, vermöge deren er die an sich wohlberechtigte Zeichenforderung im tiefen Grunde der Gesinnung auffasst, nicht genugsam beachtet.

V. 20. *Τεσσαράκ. κ. ἑξ ἑτεσιν*) Zeitdauer auch ohne *ἐν*. *Bernhardy* p. 81. *Winer* p. 195. Die grosse *Zahl* der Jahre steht mit Nachdruck voran. — *ῥητορικὴ*) nämlich so weit er damals fertig war. Die gemeinte Erweiterung und Erneuerung des Serubabelschen Tempels wurde im acht-

zehnten Regierungsjahre Herodes des Gr. (Herbst 734—735.) begonnen (Joseph. Antt. 15, 11, 1.), und unter Herodes Agrippa II. im Jahre 64. n. Chr. vollendet (Joseph. Antt. 20, 9, 7.). Wie die 46 Jahre an u. St. für das damalige Osterfest das des Jahres 782. (29. n. Chr.) übereinstimmend mit dem Auftrittsjahre des Täufers nach Luk. 3, 1. (August 781—782.) ergeben, s. z. Act. Einl. §. 4. Wieseler p. 166., von Nisan 735. an rechnend, setzt grade Nisan 781. als Ende der 46 Jahre \*).

V. 21 f. *Τοῦ σώματος* \*\*) Genit. apposit. S. Winer p. 470. — V. 22. *οὖν*) stellt die Erinnerung als dem Sinne jenes Ausspruchs entsprechend dar. — *ἐμνήσθησαν*) Der Ausspruch kam ihnen nun, da er durch die Auferstehung thatsächlich erklärt war, wieder in's Gedächtniss; vorher, weil unverstanden, hatte er sich ihrer Erkenntniss entzogen. — *καὶ ἐπίστευσαν* etc.) In Folge dieser Erinnerung glaubten sie der Schrift, sofern sie nämlich deren Weissagungen auf die Auferstehung Jesu (Ps. 16, 10. Jes. 53. vrgl. Luk. 24, 26. Act. 13, 33 ff. 1. Kor. 15, 4. Matth. 12, 40.) mit jenem Spruche Christi in Uebereinstimmung sahen, und dem Worte, welches Jesus (damals V. 19.) sagte, da sich dieses nun durch den Erfolg als erfüllt und in seiner ganzen weissagenden Wahrheit darstellte. — Ganz grundlos hält Schweizer V. 21 f. für unächt.

V. 23. *Δέ*) zu einer summarischen charakteristischen Angabe über den damaligen Festaufenthalt Jesu (bis V. 25.) überführend. — *ἐν τ. Ἱεροσ. ἐν τ. πάσχα ἐν τῇ ἑορτῇ*) Letzteres ist nicht zur Erklärung zugesetzt für die Griechischen Leser (das würde V. 13. haben geschehen müssen), sondern er war zu Jerusalem am Passah auf dem Feste (mit der Festfeier beschäftigt), so dass das erste *ἐν* örtlich, das zweite zeitlich ist, und das dritte mit *ἣν* zusammenhängt und die Umgebung, das, womit man sich befasst, ausdrückt (*versari in aliqua re*). S. über dieses *εἶναι ἐν* Bernhardy p. 210. Ast Lex. Plat. I. p. 623. — *θεωροῦντες* etc.) schauend an ihm die Zeichen u. s. w. Zu *αὐτοῦ* vrgl. Luthardt, Hengstenb. u. A. Kähler §. 528. ad

\*) Ewald Gesch. Chr. p. 137 f. rechnet von 20. v. Chr. bis 28. n. Chr., nur die vollen Jahre als die 46 zählend, mithin das Jahr 20., in welchem der Bau angefangen wurde, desgleichen d. J. 28., dessen Osterfest an u. St. gemeint sei, ausser Rechnung lassend.

\*\*) So einfach und bestimmt erklärt Joh. den Spruch, weiss also nichts von der Doppelsinnigkeit, welche Luthardt, Hengstenb. u. A. hineinbringen.

Xen. Mem. 1, 1, 11. Richtig übrigens *Euth. Zig.*: ἐκεῖνοι γὰρ ἀκριβέστερον ἐπίστευον, ὅσοι μὴ διὰ τὰ σημεῖα μόνον, ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν διδασκαλίαν αὐτοῦ ἐπίστευον. Ihr Glaube an seinen Namen (als den des Messias) war noch keine Entscheidung ihres innern Lebens für Jesum, sondern nur ein durch das Wunderanschauen angeregtes Dafürhalten, dass er der Messias sei. Vrgl. 8, 30. 6, 26. *Luther* nennt ihn *Milchglauben*. Vrgl. Matth. 13, 20.

V. 24 f. Αὐτὸς δὲ etc.) *er seinerseits aber*, obgleich sie ihrerseits wegen seiner Wunder an ihn glaubten. — οὐκ ἐπίστ. ἑαυτὸν) gewählter Gegensatz gegen jenes ἐπίστ. εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ. Zu beachten ist das nachdrückliche ἑαυτὸν; daher nicht zu fassen ist: er hielt ihnen *seine Lehre* zurück (*Chrys.*, *Kuinoel* u. M.), sondern: er vertraute ihnen *sich selbst*, d. i. *seine eigene Person* nicht an, er unterliess es, *sich selbst ihnen zum Verkehre hinzugeben*. Ganz anders hatte er sich zu seinen Galiläischen Vertrauten gestellt. Gegen die Judäer in Jerus., denen er nach seiner Herzenskunde dieses Vertrauen nicht schenken konnte, weil hierzu ihrerseits die innere sittliche Bedingung fehlte, hielt er sich selbst ferner und fremder. — διὰ τὸ αὐτὸν γινώσκ. πάντ.) *weil er selbst* (vergl. nachher αὐτός) *Alle kannte*, allgemein; von *Keinem* war ihm unbekannt, wie es um seine Gesinnung stehe. Diese unmittelbare Menschenkenntniss hielt ihn ab, sich selbst jenen πολλοῖς anzuvertrauen. — καὶ ὅτι etc.) negativer Ausdruck des vorigen Gedankens in der populären Form eines *weitem* Grundes. — ἵνα) nicht statt der Infinitiv-Structur (Matth. 3, 14. al.), sondern der Gegenstand des Bedürfnisses ist in der Form der *Absicht* gedacht, welche der Bedürfende zur Abhülfe hegt. Vrgl. 16, 30. 1. Joh. 2, 27. — περὶ τοῦ ἀνθρώ.) geht nicht auf Jesum selbst („über ihn als Menschen“, *Ewald*), sondern: über den Menschen, mit welchem er es jedesmal zu thun hatte. S. *Bernhardy* p. 315. *Winer* p. 105. — αὐτός) *von selbst*, d. i. αὐτοδίδακτος, *Nonn.* S. *Herm.* ad Viger. p. 733. *Krüger* ad Anab. 2, 3, 7. Vrgl. Clem. Hom. 3, 13.: ἀπείρω ψυχῆς ὀφθαλμῷ. — τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρώ.) den innerlichen, auch äusserlich nicht kund gegebenen Gehalt, Charakter, Gesinnung u. s. w., τὸ κορυπτιὸν τοῦ νοῦς, *Orig.* Vrgl. *Nonnus*: ὅσα φρενὸς ἐνδοθεν ἀνὴρ εἶχεν ἀκηρύκτῳ κεκαλυμμένα φάρεϊ σιγῆς. Das übernatürliche *unmittelbare Wissen* wird besonders oft bei *Joh.* an Jesu hervorgehoben. Vrgl. 1, 49 f. 4, 19. 6, 61. 64. 11, 4. 15. 13, 11. 21, 17. Es ist die Lebensäusserung seines göttlichen Wesens (Ps. 7, 10. 139, 2. Act. 15, 8.) wie das Wunderthun.



## KAP. III.

V. 2. Statt αὐτόν hat *Elz.* τὸν Ἰησοῦν, gegen entscheidende Zeugen. Anfang eines Abschnitts u. einer Lection. — V. 2. Die Stellung von δύναται gleich nach γάρ (*Lachm.*, *Tisch.*) ist überwiegend bezeugt. — V. 8. καὶ ποῦ) *Lachm.*: ἢ ποῦ, was aber durch A. u. einige Verss. u. Väter zu schwach bezeugt ist. — V. 18. εἰς αὐτόν) *Lachm.*: ἐπ' αὐτόν nach A.; *Tisch.*: ἐν αὐτῷ nach B. Colb. Germ. Mart. Emmer. Harl. Ausserdem haben L. Theodoret.: ἐπ' αὐτῷ, welches L. auch V. 16. liest. ἐν αὐτῷ ist als ächt anzusehen und mit ἔχθ zu verbinden. Man verband es aber mit πιστ., und daher die anderen Lesarten, welche erklärender Natur sind, und unter welchen εἰς αὐτόν wegen V. 16. am gangbarsten ward. — μὴ ἀπόληται, ἀλλ') fehlt bei B. L. Minusk. Verss. u. Vätern. Eingeklammert von *Lachm.*, getilgt von *Tisch.* Ergänzung aus V. 16., da zur Weglassung gänzlich kein Grund war. — V. 19. Die Stellung αὐτῶν πορευθῆ ist überwiegend bezeugt. — V. 23. Statt Ἰουδαίου hat *Elz.* Ἰουδαίων, gegen entscheidende Zeugen. Der Plural bot sich mechanischen Schreibern unwillkürlich dar. Entbehrliche und ungeschickte Conjecturen: *Benl.* u. *Seml.*: Ἰησοῦ; *Dav. Schulz.*: ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ μετὰ Ἰωάννου. — V. 31 f. Das zweite ἐπ' αὐτῶ πάντων ἐστι hat in D. Minusk. u. einigen Verss. u. Vätern zu schwache Zeugen gegen sich. Aber das folgende καί (eingeklammert von *Lachm.*) wird nicht nur von denselben Zeugen, sondern auch von B. L. Minusk. Copt. Pers. weggelassen, und ist als eingeschobene Verbindung zu betrachten, deren ursprüngliches Fehlen die Auslassung von ἐπ' αὐτῶ π. ἐ. nur erleichterte. — V. 34. ὁ θεός nach διδωσιν fehlt bei B. C.\* L. Minusk. Ver. Brix. Cyr.; eingeklammert von *Lachm.*, getilgt von *Tisch.* Zufügung des Subjects, welches zweifelhaft schien.

---

V. 1 f. Jetzt wird, durch das weiterführende δέ an gereiht, noch eine besondere wichtige Geschichte aus jener ersten Aufenthaltszeit in Jerus. hervorgehoben, das Gespräch mit Nikodemus, — als in welchem Jesus über sein Werk und über sich selbst sich näher ausgesprochen. Eine innere Verbindung mit dem Vorigen (*Lücke*: es werde nun ein Beispiel jenes höhern Wissens Jesu vorgeführt; *de Wette*, *Lange*, *Hengstenb.*: ein Beleg der ganzen Bemerkung 2, 23 ff.; *Tholuck*: ein Beispiel jenes Anfängerglau-

bens; *Luthardt*: vom *Volke*, an welches sich Jesus gewendet, werde nun zur Verhandlung mit einem *Einzelnen* übergegangen; *Ewald*: Nikod. schien eine *Ausnahme* von der allgemeinen Zurückhaltung der Grossen in Jerus. machen zu wollen) ist nicht angedeutet. — *Νικόδημος*) ein sowohl bei den Griechen (Dem. 549. 23. u. Späteren) als auch bei den Juden (נקדמן oder נקדמן, s. *Lightf.* u. *Wetst.*) gangbarer Name. Ausser den Johanneischen Angaben (vgl. 7, 50. 19, 39.) ist nichts Gewisses vom Nikod. bekannt \*). Der Talmudische Nikodemus soll auch *Bundai* geheissen und Jerusalem's Zerstörung noch überlebt haben, und wird unter letzterem Namen als Schüler Jesu genannt. S. bes. *Delitzsch* in d. Zeitschr. f. Luther. Theol. 1854. p. 643. Die Identität Beider ist möglich, aber unsicher. Das s. g. *Evangel. Nicodemi* umfasst die zwei verschiedenen Schriften *Acta Pilati* und *Descensus Chr. ad inferos*. S. *Tischend.* evang. apocr. p. 203 ff. — *ἀρχων*) Er war Mitglied des Sanhedrin, 7, 50. — Des *Nachts* kam er zu Jesu \*\*), um, noch unentschieden wie er war, Verdacht und Anfeindung seiner Collegen zu vermeiden. Nicht ein *Heuchler* nämlich war er (gegen *Koppe* in *Pott* Sylloge IV. p. 31 ff.), welcher sich einfältig gestellt, um Anklagestoff von Jesu herauszulocken, was Joh. nicht unbemerkt gelassen haben würde, besonders nach dem, was er 7, 50. u. 19, 39. von ihm anführt; er war vielmehr bei ziemlich langsamem Naturel ein *ehrlicher* Charakter, welcher nebst Anderen (*οἷδαμεν*, vgl. *ὑμᾶς* V. 7.) durch Jesu Wunder im Allgemeinen überzeugt war, er sei ein göttlich gesandter und unterstützter Lehrer, daher Nikod. durch eine ver-

\*) Nach *Baur* p. 143. ist eine *typische* Person, welche das gläubige und doch wesentlich ungläubige Judenthum darstellt, wie die Samariterin das gläubige Heidenthum, wobei dahin gestellt bleibe, ob mehr oder weniger Thatsächliches dabei vorausgesetzt werde. Nach *Strauss* verdankt die ganze Erzählung dem Vorwurfe, dass das Christenthum nur im niedern Volke Eingang gefunden habe, ihre Entstehung, trotz 1. Kor. 1, 26 f. *Weisse* verwirft wenigstens die Treue des *Berichts*, welchen *de Wette* als das Werk „einer geistestrunkenen dichterisch freien Reproduction“ bezeichnet. S. dagegen *Brückn.* p. 66 f. Nach *Hilgenf.* erhält das ganze Gespräch ein wirkliches Licht überhaupt erst, „wenn man es vom Standpunkte des Evangelisten aus auffasst.“ und darnach soll sein ganzer Inhalt die Auseinandersetzung dessen sein, wodurch sich das Christenthum von dem Judenthum wesentlich unterscheidet.

\*\*) Dieser einfachen Geschichtsangabe ist nicht eine symbolische Beziehung auf das noch umnachtete Gemüth unterzulegen (gegen *Hengstenb.*).

traute Unterredung mit ihm sein dermaassen halbgläubiges Urtheil näher festzustellen, und namentlich zu ermitteln wünschte, ob er vielleicht gar der Messias wäre. Sein Pharisäer- und Sanhedristenstand lässt dieses Bedürfen bei ihm nur um so dringender und redlicher erscheinen. Vrgl. 12, 42. — Ueber den ganzen Abschnitt s. *Knapp Scripta* var. arg. I. p. 183 ff. *Fabricius Commentat.* Gott. 1825. *Scholl in Klaiber's Studien* V. 1. p. 71 ff. *Jacobi in d. Stud. u. Krit.* 1835. 1. — Dass bei der Unterredung die Jünger, und namentlich Johannes, bei Jesu gewesen, hat (gegen *de Wette* u. M.) nichts wider sich, da Nikodemus nur aus Furcht vor den *Juden* des Nachts kam, und die lebensvolle Ursprünglichkeit des Gepräges in der wenngleich Johanneisch verarbeiteten Darstellung dient nur zur Bestätigung der Annahme, dass Joh. Zeuge gewesen war. Vom *Erfolg* des Gesprächs wird geschichtlich treu nichts berichtet, weil eben kein sofortiger Erfolg bei Nikod. hervorgetreten war. Vrgl. aber 7, 50. 19, 39. — ὅτι ἀπὸ Θεοῦ ἐλήλ. διδάσκαλος) dass du von Gott gekommen bist als Lehrer. Der Gedanke göttlicher *Sendung*, aber nicht die *Logos-Idee* ist ausgedrückt (gegen *Bretschn.*). — ταῦτα τὰ σημεῖα) nachdrücklich: haecce tanta signa. — εἰν μὴ ἢ ὁ Θεὸς μετ' αὐτοῦ) ὅτι οὐκ ἐξ οἰκείας δυνάμεως ταῦτα ποιεῖ, ἀλλ' ἐκ τῆς τοῦ Θεοῦ, *Euth. Zig.* Nikod. schliesst also aus den Wundern (2, 23.) auf den *Beistand* Gottes, und aus diesem auf das *Gesendetsein* von Gott.

V. 3. Nikod. hat V. 2. erst die Vorrede zu dem, was er zu fragen auf dem Herzen hat, gehalten; die Frage selbst sollte nachkommen. Da unterbricht ihn Jesus, und kommt ihm mit der Antwort auf die Frage, welche er thun will, schon zuvor. Diese Frage, welche nicht mit vornehm klugem Abwarten zurückgehalten wurde, wie *Lange* gegen das sonstige Verhalten des Mannes annimmt, ist also lediglich aus der Antwort Jesu zu entnehmen, und ist hiernach keine andere als die: *was muss man thun, um in's Messiasreich zu kommen?* Vrgl. Matth. 19, 16. Das liest Jesus im Herzen des Nikod. und giebt Bescheid darauf, — einen Bescheid, in welchem er sofort das Anliegen des Fragenden im tiefsten Grunde erfasst und alles pharisäische, jüdische, menschliche Selbst-, Stück- und Scheinwerk über den Haufen wirft. Ausgelassene Zwischenreden anzunehmen (*Maldonat.*, *Kuinoel* u. M.), ist eben so willkürlich, als eine Beziehung der Antwort Jesu auf die bloße Anrede des Nikodemus künstlich herauszubringen. Letzteres ist deshalb zu verwerfen, weil Jesus ihn zum Vortrage

der Absicht seines Kommens gar nicht hat gelangen lassen. Daher ist weder anzunehmen, Jesus habe ihn vom *Wunderglauben* auf den sittlich umwandelnden Glauben führen wollen (*Augustin.*, *de Wette*, vrgl. auch *Luthardt*), noch: er habe ihm, der mit seiner Anrede etwas *Grosses* gesagt zu haben glaube, zum Bewusstsein bringen wollen, dass er noch nicht einmal in die Vorhallen der wahren Erkenntniss gedrungen sei (*Chrys.*), noch: er habe sagen wollen, daß er nicht als *Lehrer*, sondern zur sittlichen Umbildung der Welt gekommen sei (*B. Crus.* vrgl. schon *Cyrril.* u. *Theophyl.*), noch: „Videris tibi, o Nicodeme, *videre* aliquod signum apparentis jam regni coelorum in hisce miraculis, quae ego edo; amen dico tibi: nemo potest *videre* regnum Dei, *sicut oportet*, si non etc.“ (*Lightf.*, gebilligt von *Lücke*). Andere anders; s. *Scholl* l. l. — ἐὰν μὴ τις γενν. ἄνωθεν) wenn nicht Jemand von oben geboren sein wird, d. i. wer nicht von Gott zu einem neuen sittlichen Leben umgewandelt sein wird. Vrgl. z. 1, 13. ἄνωθεν kann sowohl örtlich (hier gleich ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, vrgl. *Xen. Mem.* 4, 3, 14. *Symp.* 6, 7. *Thuc.* 4, 75, 3. *Soph. El.* 1047. *Eur. Cycl.* 322. *Bar.* 6, 63. *Jak.* 1, 17. 3, 15.) als auch zeitlich (gleich ἐξ ἀρχῆς) gefasst werden; beide Fassungen berichtet *Chrys.* Letztere ist nach *Augustin.*, *Vulg.*, *Nonnus*, *Luther*, *Beza*, *Maldonat.* u. V. die gewöhnliche (so auch *Tholuck*, *Olsh.*, *Neand.*, nicht wesentlich verschieden *Luthardt* u. *Hengstenb.*), weil *Nikod.* V. 4. so verstanden habe, und man nimmt nach ihr ἄνωθεν gleich iterum, von Neuem, wie auch *Grimm* z. *Sap.* 19, 6. will. Aber diess ist schon an sich sprachlich unrichtig, da das zeitliche ἄνωθεν nicht iterum oder denuo, sondern von vorne herein, von Anbeginn an \*) heisst (*Luk.* 1, 3. *Act.* 26, 5. *Gal.* 4, 9. *Sap.* 19, 6. *Dem.* 539, 22. 1082, 7. 13. al. *Plat. Phil.* 44.

\*) Dieses, nicht „wieder von vorne“, was *Hofm.* unwillkürlich unterlegt (s. dessen *Schriftbew.* II. 2. p. 11.), heisst ἄνωθεν. Dass aber der Begriff von vorne zum Geborenwerden nicht passt, erhellt von selbst. Nicht einmal „wieder von vorne“ passt dazu, sondern blos wieder. „Wieder von vorne“ wäre πάλιν ἄνωθεν wie *Sap.* 19, 6. *Gal.* 4, 9. Uebrigens ist auch die Stelle *Joseph. Antt.* 1, 18, 3., welche *Hofm.* nach *Krebs* u. M. für jenen Sinn anführt, nicht beweisend. Denn da heisst φιλίαν ἄνωθεν ποιῆται: er macht Freundschaft von vorne an, ohne die frühere unnütze Freundschaft fortzusetzen oder wieder eintreten zu lassen. Auch *Artemidor. Oneirocr.* 1, 14. (von *Tholuck* nach *Wetst.* angeführt), wo von einer geträumten leiblichen Geburt die Rede ist, heisst ἄνωθεν nicht wiederum, sondern ebenfalls divinitus nach der Vorstellung göttlicher Wirksamkeit im Traume.

D. al.), und Johanneisch richtig ist nur die örtliche Fassung nicht bloß in sprachlicher Beziehung (V. 31. 19, 11. 23.), sondern auch der Vorstellung nach, da Joh. die Wiedergeburt nicht nach dem Momente der *wiederholten*, sondern der *göttlichen* Geburt aufgefasst hat; s. 1, 13. 1. Joh. 2, 29. 3, 9. 4, 7. 5, 1. Die Vorstellung der Sache als *erneuerter* Geburt ist *Paulinisch* (Tit. 3, 5. vgl. Rom. 12, 2. Gal. 6, 15. Eph. 4, 23 f. Kol. 3, 9.) und *Petrinisch* (1. Petr. 3, 23.). Richtig nehmen daher *Orig.*, *Goth.* (ἡὑπαθρὸς), *Cyrrill.*, *Theophyl.*, *Aret.*, *Beng.* u. M. auch *Lücke*, *B. Crus.*, *Maier*, *de Wette*, *Lange*, *Hilgenf.* ἄνωθεν gleich ἐκ θεοῦ. — ἰδεῖν) nämlich als Theilhaber desselben. Vgl. εἰσελθεῖν V. 5. u. s. V. 36., auch ἰδεῖν θάνατον (Luk. 2, 26. Hebr. 11, 5.), διαποροῦν (Act. 2, 27.), ἡμέρας ἀγαθὰς (1. Petr. 3, 10.) πένθος (Apoc. 18, 7.). Aus Classikern: *Jacobs* ad Del. epigr. p. 387 f. *Ellendt* Lex. Soph. II. p. 343. Daher nicht: „auch nur zu sehen, geschweige denn zu betreten,“ *Lange*. — Beachte noch, dass der Ausdruck βασ. τοῦ θεοῦ nur hier und V. 5., und sonst nicht bei Joh. vorkommt, — ein Zeichen der ursprünglichen Form, in welcher er den wichtigen Spruch gegeben hat. 18, 36. redet Christus auf absonderliche Veranlassung von *seinem* Reich.

V. 4. Der Sinn der Frage ist weder: „Wenn doch die Wiederholung der leiblichen Geburt etwas so schlechthin Unmögliches ist, wie soll ich das ἄνωθεν γεννηθῆναι verstehen?“ (*Lücke*), noch: „Wie kann dieses ἄνωθεν γενν. statt finden, ohne mit einer zweiten leiblichen Geburt?“ so dass Nikod. den Anfang eines neuen persönlichen Lebens nicht ohne neuen Anfang des Naturlebens zu denken vermocht habe (*Luthardt*, vgl. *Hofm.*), noch: wie es komme, dass ein Jude gleich einem Proselyten (denn diese vergleichen die Rabbinen mit Neugeborenen, *Jevamoth* f. 62. 1. 92. 1.) neu geboren werden solle (*Knapp*, *Neand.*, vgl. *Wetst.*), noch: diese Forderung sei von einem schon alten Menschen so unerfüllbar, als wenn einer noch einmal u. s. w. (*Schweizer*, *B. Crus.*, *Tholuck*, vgl. *Baumg.* u. *Hengstenb.*). Alles diess steht nicht da, und wird *ingelesen*, wie auch die Meinung, Nikod. habe Jesum „in seinen Worten fahen“ wollen (*Luther*), oder dessen Forderung in gereizter Empfindlichkeit geflissentlich buchstäblich genommen, um sie „mit einem Fechterstreich der rabbinischen Disputirkunst“ für überstark zu erklären (*Lange* L. J. II. p. 495.), der nach dem Texte ehrlichen Erscheinung des Mannes nicht entspricht. Nach dem Texte fragt Nikod. wirklich *etwas Ungereimtes*. Und diess ist der Art, dass es



mit dem selbst nothdürftigsten Bildungsstande eines Jüdischen Theologen (V. 10.), dem doch die alttestamentl. Ideen der Herzensbeschneidung (Deut. 10, 6. Jer. 4, 4.), des neuen Herzens und Geistes (Ex. 11, 19 f. 36, 26 f. Ps. 51, 12. 86, 4 ff.) nicht unbekannt sein konnten, nur durch die Annahme vereinbar wird, dass der ohnehin etwas beschränkte, mit durch seinen Wunderglauben beschränkte und befangene Mann theils durch den gewaltigen Eindruck Jesu überhaupt, theils durch das überraschende Gefühl, von Jesu seine Gedanken gekannt zu sehen (s. z. V. 3.), theils durch das ihm Unerwartete und Unverständliche des *ἄνωθεν γεννηθῆναι*, worin er aber etwas Wunderbares ahnet, überwältiget, verwirrt, ja wirklich *perplex* geworden ist, und so in seiner Verwirrung diese ganz ungereimte Frage thut, als ob Jesus, der von einem Geborenwerden der *sittlichen* Persönlichkeit redet, von einer *leiblichen* Geburt gesprochen hätte. Um so weniger aber hat diese Frage den Verdacht der *Erdichtung*, mit welcher Joh. den Nikod. als einen sehr thörichten Mann habe darstellen wollen (*Strauss, B. Bauer*), was selbst bei der vermeintlichen Absicht, die Gespräche Jesu durch Missverständnisse der Zuhörer fortzuspinnen, allzu plump gewesen wäre. — *γέρων ὢν*) wenn er ein Greis ist; diess hat Nikodemus zur mehrern Augenscheinlichkeit des Unmöglichen in Anwendung auf sich selbst hinzugesetzt. — *δεύτερον*) bezieht sich auf den Aufenthalt im Mutterleibe vor der Geburt. Das *ἄνωθεν* aber hat er nicht gleich *δεύτερον*, sondern gar nicht verstanden.

V. 5. Nun erklärt sich Jesus über das *ἄνωθεν γεννηθῆναι* näher bis V. 8. — *ἐξ ὕδατος κ. πνεύματος*) Wasser, sofern damit getauft wird (vrgl. 1. Joh. 5, 7 f. Eph. 5, 26.), und Geist, sofern der heil. Geist dem Getauften mitgetheilt wird, Beides zusammen \*), jenes als Causa medians, dieser als Causa efficiens, bildet das ursächliche Element, aus welchem die Geburt von oben hervorgeht (*ἐκ*), daher auch die Taufe *λουτρὸν παλιγγενεσίας* (Tit. 3, 5.) ist.

\*) Treffend Theodor. Mopsv: τὸν τρόπον ἐξηγήσατο τῆς διὰ τοῦ βαπτίσματος ἀναγεννήσεως, τοῦ μὲν ὕδατος, ἐν ᾧ πληροῦται τὸ ἔργον εἰπὼν, τοῦ δὲ πνεύματος, ἐν τῷ ὕδατι τὴν οἰκίαν πληροῦντος ἐνέργειαν. Mit grossem Unrecht hat Weiss, welcher überh. die christliche Wassertaufe nicht auf die Stiftung Christi zurückführt, sondern aus seinen Reden über die Geistestaufe entstehen lässt, die Abhängigmachung der Wiedergeburt von der Wassertaufe für „kaum etwas Besseres als eine Gotteslästerung“ (Evangelienfrage p. 194) erklärt.

Vrgl. schon Tert. c. Marc. 1, 28. Dass aber die *christliche* (4, 2.), nicht die *Johannes-Taufe* (*B. Crus., Hofm. Schriftbew. II. 2. p. 12., Lange*, jedoch ideal verallgemeinernd, u. Aeltere) bei ὕδατος zu denken sei, ergibt sich schon aus dem damit verbundenen κ. πνεύματος, so wie daraus, dass der als Messias bereits Aufgetretene die Taufe seines Vorläufers nicht mehr zur Bedingung des Messiasheils machen konnte. Hat aber *Nikod. ὕδατος* noch nicht in jener bestimmten Beziehung, sondern etwa nur im Allgemeinen in der symbolischen Bezeichnung Messianischer Entsündigung und Läuterung, nach alttestamentlichen Andeutungen (Ez. 36, 25. Jes. 1, 16. Mal. 3, 3. Zach. 13, 1. Jerem. 33, 8.) und nach dem, was er von der Johannestaufe wusste, fassen können: so blieb er für das bestimmtere Verständniss auf die nahe *Zukunft* angewiesen, in welcher ihm der thatsächliche Aufschluss nicht ausbleiben konnte (4, 2.). Daher hat man aus dieser Bezugnahme auf die Taufe nicht auf eine *proleptische Dichtung* (*Strauss, B. Bauer*) zu schliessen, und ausser Matth. 18, 3. unkanonische Fortbildungen bei Justin und in den Clementinen vorzusetzen (*Hilgenf. u. M., vrgl. Einl. §. 2.*), aber auch nicht so zu deuten, als verweise Jesus den Nikod. nicht auf die Taufe als solche, sondern nur anspielend auf die *symbolische Bedeutung* des Wassers in der Taufe (*Lücke, vrgl. Neand. p. 910.*). Letzteres genügt dem bestimmten γέννησις ἐξ nicht, welches anderseits *Theodor. Mopsv. u. M.* und neuerlich besonders *Olsh.* auf eine ungehörige Weise pressen, indem sie das Wasser als das *weibliche Princip* (den Geist als das männliche) der Wiedergeburt fassen, welches nach *Olsh.* „das in lauterer Busse gereinigte Element der Seele“ sein soll. Verwerflich sind ferner alle Erklärungen, die, um die Beziehung auf die Taufe zu entfernen \*), auf ein ἐν διὰ δύοιν hinauslaufen, da Wasser und Geist zwei ganz disparate Begriffe sind (*Fritzsche ad Matth. p. 855.*), wie die von *Calvin*: „aquae spirituales, d. i. spiritus, qui nos repurgat“ etc., und die von *Grot.*: „spiritus aqueus, d. i. aquae instar emundans.“ Man merke übrigens noch 1) dass bei der Artikellosigkeit der beiden Elemente dieselben allgemein, generisch gedacht sind, sofern nämlich das Taufwasser und der heil. Geist in die Kategorien *Wasser* und

\*) Neuerlichst will auch *Krummacher* in d. Stud. u. Krit. 1859. p. 509 ff. unter dem Wasser die Wirkung des heil. Geistes verstehen. Aber wie unstatthaft, da der Geist noch als besonderer Factor neben dem Wasser genannt ist!

Geist gehören; erst V. 6. wird die Bezeichnung *concret*; 2) dass *ὕδατος* vorangeht, weil die Geistesmittheilung regelmässig (Act. 2, 38.) auf die Taufe *folgte* (Act. 10, 47, ist ein Ausnahmefall); 3) dass das Gläubiggewordensein an Jesum als Messias als Bedingung der Taufe vorausgesetzt ist (Mark. 16, 16.); 4) dass die Nothwendigkeit der Taufe zur Theilnahme am Messiasreich (wogegen sich besonders reformirte Ausleger sträuben) allerdings in u. Stelle begründet, aber auf zum Christenthume Uebertretende bezüglich, und nicht in gleicher Weise auf Christenkinder zu erstrecken ist, da diese schon durch ihre Gemeinschaft mit christlichen Eltern *ἅγιοι* sind (s. z. 1. Kor. 7, 14.). Wegdeutungen dieser Nothwendigkeit, wie durch die comparative Wendung: „nicht nur Wasser, sondern auch Geist“ (B. Crus., vrgl. Schweizer, welcher an die Proselytentaufe denkt, u. Ewald p. 269.), *eingelegt*.

V. 6. Gegensätzliche Näherbestimmung dieser Geburt, zur weitem Belehrung über dieselbe. — Es werden aber im Folgenden nicht zwei ursprünglich verschiedene *Classen* der Menschen bezeichnet (*Hilgenf.*), da ja die neue Geburt das Bedürfniss *Aller* ist, sondern zwei verschiedene successive *Lebensepochen*. — τὸ γεγεννημ.) *Neutr.*, obwohl Personen bezeichnend, zur Hervorhebung der *allgemeinen Kategorie*. S. Winer p. 160. — ἐκ τῆς σαρκός) die *σάρξ* (vrgl. 1. Joh. 2, 16.) ist die leiblich seelische, dem Göttlichen abgewendete und widerstrebende *Menschennatur*, ethisch bestimmt durch die von der Sündenpotenz erregten Triebe, deren Sitz sie ist, lebendig und wirksam mit dem Principe des sinnlichen Lebens, der *ψυχή*. S. z. Rom. 4, 1. *Was aus der solchergestalt sündlich beschaffenen Menschennatur* (also nicht auf dem Wege der geistlichen Geburt *aus Gott*) *geboren ist, ist ein Wesen von der nämlichen sündlich beschaffenen Natur*, ohne das höhere geistliche und ethische Leben, welches nur durch die Wirksamkeit des göttlichen Geistes entsteht. Ohne diese Wirksamkeit ist der Mensch ein *σαρκικός, ψυχικός* (1. Kor. 2, 14.), *πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν* (Rom. 7, 14.), welcher, ungeachtet seines natürlichen sittlichen Bewusstseins und Willens im *νοῦς*, von der sündlichen Macht in der *σάρξ* beherrscht wird (Rom. 7, 14 — 25.). Die *σάρξ* verhält sich zum *menschlichen πνεῦμα* mit dem *νοῦς* als die übermächtige niedere sündliche Lebenspotenz zum höhern sittlichen Lebensprincip (Matth. 26, 41.) mit dem Gotte zugekehrten Willen; zu dem *göttlichen πνεῦμα* als das widergöttlich Bestimmte zu dem das neue Leben göttlich Bestimmenden (Rom. 8, 1 ff.). In beiderlei

Beziehung sind *σάρξ* und *πνεῦμα* Gegensätze, Matth. 26, 41. Gal. 5, 17 ff.; daher beim Unwiedergeborenen die *lucta carnis et mentis* (Rom. 7, 14 ff.), beim Wiedergeborenen die *lucta carnis et Spiritus* (Gal. 5, 17.). — *ἐκ τοῦ πνεύματος*) was aus dem Geiste geboren, d. i. dessen ethisches Wesen und Leben aus der Wirksamkeit des heiligen Geistes hervorgegangen ist \*), ist ein Wesen geistiger Natur, frei von der Herrschaft der *σάρξ*, und ganz von einem geistigen Principe, nämlich vom heiligen Geiste, erfüllt und regiert (Rom. 8, 2 ff.), *ἐν καινότητι πνεύματος* lebend (Rom. 7, 6.). — Die Allgemeinheit des Satzes verbietet eine Beschränkung auf die Juden, als leibliche Nachkommen Abrahams (gegen Kuinoel u. M.), welche aber dem Gemeinsprache mit subsumirt sind; vrgl. V. 7. *ὑμᾶς*. — In den Nachsätzen vertreten die Substantiva *σάρξ* und *πνεῦμα*, aber bezeichnender und stärker (vrgl. 6, 63. 11, 25. 12, 50. 1. Joh. 4, 8. Rom. 8, 11. al.), die Adjectiva *σαρκικός* und *πνευματικός* und sind qualitativ zu nehmen.

V. 7 f. Um das Befremden des Mannes (V. 4.) über die Forderung V. 3. noch mehr zu erledigen, fügt nun Jesus noch eine Analogie zur besprochenen Wirksamkeit des heiligen Geistes aus der Natur hinzu. Der Mensch wird ergriffen von dem menschlich unbestimmbaren Geiste, weiss aber nicht, woher er an ihn kommt und wohin er ihn treibt. — *ὑμᾶς*) das Allgemeine individualisirend: „te et eos, quorum nomine locutus es,“ Beng. — *τὸ πνεῦμα*) ist wegen *πνεῖ* vom Winde (Gen. 8, 1. Hiob 30, 15. Sap. 13, 2. Hebr. 1, 7., oft b. Classikern) gemeint. Der zwiefache Sinn des Wortes (vrgl. רֵיחַ) hat grade diese Natur-Analogie zu geben veranlasst. Eine ähnliche Vergleichung, aber der menschlichen Seele, sofern sie des göttlichen Wesens theilhaftig ist, mit der zwar erfahrenen aber unbegriffenen Wirksamkeit des Windes s. b. Xenoph. Mem. 4, 3, 14. Vrgl. auch Cohel. 11, 5. Ps. 135, 7. Zum Ausdrucke *τὸ πνεῦμα πνεῖ*: Lobeck Paral. p. 503. — *ὅπου θέλει*) der bald da bald dort wehende Wind ist personificirt wie ein freies Wesen, der Vergleichung mit dem heil. Geiste entsprechend. — *ποῦ*) bei einem Verbum der Bewegung. Vrgl. Hom. II. 13, 219. Soph. Trach. 40.: *χεῖνος δ' ὅπου βέ-*

\*) Das übrigens von selbst verständliche, weil nach V. 5. dem *ἐκ τοῦ πνεύμ.* zur Voraussetzung dienend *ἐκ τοῦ ὕδατος* hat Jesus nicht wiederholt, weil es ihm hier nur darauf ankam, die Entgegensetzung von *σάρξ* und *πνεῦμα* hervortreten zu lassen.

βηκεν; οὐδεὶς οἶδε, u. s. Lobeck ad Phryn. p. 45. Mätz. ad Antiph. p. 169. §. 8. Anticipation der Vorstellung der auf die Bewegung folgenden Ruhe. Im N. T. oft so bei Joh. (7, 35. 8, 14. 12, 35.) u. Hebr. 11, 8. — οὕτως ἐστὶ πᾶς etc.) populär concreter Ausdruck statt: *so verhält es sich*, nämlich in Bezug auf den erfahrenen Hergang seiner höhern Geburt, *mit Jedem* u. s. w. Vrgl. Matth. 13, 19. al. Die in οὕτως liegenden Vergleichungspunkte sind: 1) die *freie Selbstbestimmung*, nicht blos die Grösse der Kraft (*Tholuck*), des heil. Geistes (ὅπου θέλει, vrgl. 1. Kor. 12, 11.); 2) die *Erfahrung* seiner Wirksamkeit auf Seiten des Menschen (τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκ.) und 3) das gleichwohl *Unbegreifliche* derselben hinsichtlich des Ursprungs und Ziels (ἀλλ' οὐκ οἶδας etc.), welches letztere der sittlichen Welt angehört und in's ewige Leben reicht, während ersterer, eben als ein Ausgehen von Gott, zu seinem Verständniss die bereits erfahrene göttliche Gnadenwirkung und den Glauben daran erfordert. Der Mensch fühlt die Gnadenwirkung, die ihn zur Geburt von oben antritt, und weiss nicht woher; ihren Zug, und weiss nicht wohin. Diese verschiedenen Momente der Abbildung sind von Jesu so bestimmt bezeichnet, dass man mit dem allgemeinen Vergleichungspunkte der Unbegreiflichkeit (*Hengstenb.*) nicht ausreicht.

V. 9 f. Diese ganze Bewandniss der Geburt von oben (ταῦτα) ist dem Nikod. gleichwohl immer noch nach ihrer *Möglichkeit* (δύναται hat den Nachdruck) räthselhaft, was bei der Befangenheit des pharisäischen Schriftgelehrten in Buchstabe und Form begreiflich genug ist. In dieser *Unkunde* fragt er („haesitantis est“, *Grot.*), nicht aus *Hochmuth* (*Olsh.*). Als Schriftgelehrter aber hätte er die Möglichkeit begreifen können und sollen, da ja die Macht des göttlichen Geistes und die Nothwendigkeit der Erneuerung an Geist und Herz, so wie das göttliche Schaffen dieser Erneuerung so oft im A. T. besprochen wird; daher Jesus Recht hat, verwundert zu fragen: *Du bist der Lehrer* u. s. w.? wobei das *articulirte* ὁ διδάσκ. und das zugesetzte τοῦ Ἰσρ. den Mann nicht blos als *amtlichen* (*Ewald*) Lehrer, da es deren viele gab, sondern als den viel *bekannten und anerkannten Lehrer* des Volks bezeichnet. S. *Bernhardy* p. 315. *Winer* p. 105.

V. 11. Jetzt deckt ihm Jesus in steigender Erregung die *Quelle* seines Nichtverstehens auf; sie sei der *Unglaube* an das, was er bezeuge, und was gleichwohl aus eigener Wissenheit und Anschauung komme. — Die *Plurale* οἶδαμεν u. s. w. sind, wohin auch die gleich folgenden Singu-



lare V. 12. weisen, lediglich rhetorisch als Plurale der *Kategorie* zu fassen (s. *Sauppe* u. *Kühner* ad Xen. Mem. 1, 2, 46.) und *blos auf Jesum selbst* zu beziehen. Vrgl. 4, 38. Die Jünger mit einzuschliessen (*Hengstenb.*), oder gar aus der *Allgemeinheit des christlichen Bewusstseins* dem Jüdischen Bewusstsein gegenüber zu erklären (*Hilgenf.*), würde nicht einmal zu dem Ausgesagten selbst passen (s. bes. ὁ ἑωράκ. μαρτ.). *Johannes den Täufer* (*Knapp, Hofm., Luthardt, Weizsäcker*), oder *diesen und die Propheten* (*Luther, Tholuck*), oder gar *Gott* (*Chrys., Euth. Zig., Rupert., Calov. u. M.*), oder den *heil. Geist* (*Bengel*) mit zu verstehen, ist lauter Willkür ohne Recht des Textes. Ganz contextwidrig ist endlich auch die Erklärung von *B. Crus.*: bei οὐδαμεν und ἑωράκ. seien die *Menschen überhaupt* das Subject, so dass *menschliche Dinge*, was man weiss und sieht (τὰ ἐπίγεια V. 12.) bezeichnet seien. — Man beachte die *Steigerung* im Parallelismus, in welchem ἑωράκαμεν nicht etwa auf das Gewonnenhaben der Erkenntniss im irdischen Leben (*Weizsäcker*), sondern auf das Geschauthaben bei Gott in der Präexistenz geht. Vrgl. 1, 18. 6, 46. 8, 38. 17, 5. — οὐ λαμβάνετε) ihr Juden; vrgl. τοῦ Ἰσραὴλ V. 10., und zur Sache 1, 11 f. Der Vorwurf trifft im Grossen und Ganzen, beziehungsweise auch den Nikod. selbst.

V. 12. Traurige Aussicht, welche dieser euer Unglaube an meine bisherigen Belehrungen auf die Zukunft eröffnet! τὰ ἐπίγεια) das auf Erden Befindliche, das was auf der Erde (nicht im Himmel) vor sich geht. Diese Wortbedeutung ist hier wie in allen Stellen (1. Kor. 15, 40. 2. Kor. 5, 1. Phil. 2, 10. 3, 19. Jak. 3, 15.) strenge festzuhalten. Zur *Kategorie* dieser irdischen Dinge gehörte auch die Geburt von oben, weil sie, wenngleich vom Himmel aus gewirkt, *auf der Erde verläuft*, eine *auf Erden*, weil in Busse und Glauben *vor sich gehende*, im irdischen Bereiche des menschlich Sittlichen liegende *Veränderung* ist (nicht, wie *de Wette* einträgt, weil sich der Mensch *empfänglich-thätig*, nicht *blos empfänglich-gläubig*, wie bei himmlischen Dingen, dazu verhalte). Aber Jesus meint nicht die dem Nikod. so eben vorgetragene Lehre von der Wiedergeburt *allein*, sondern, wie schon der Plural der Angeredeten zeigt, *Alles*, was er bisher den Juden vorgetragen (εἶπον ὑμῖν); das seien noch lauter ἐπίγεια gewesen, noch keine ἐπουράνια \*). Daher war es ganz falsch,

\*) εἶπον ist dixi, nicht dixerunt, wie *Ewald* will, welcher die *Alten* im A. T. als Subject denkt und dann nach schwachen Zeugen

den Ausdruck vom Gleichniss vom Winde V. 8. (*Beza*) und von der leiblichen Geburt (*Grot.*) zu verstehen, während *Augustin.* gar auf 2, 18. bezieht. Verändert wird der Wortsinn, wenn man ihn in „*Menschliches*, und zwar *Sittliches*“ (*B. Crus.*) umsetzt, oder ihn auf das im Zusammenhange der Schrift *Naheliegende* (*Lücke*) deutet. — Der Gegensatz sind die *ἐπουράνια*, von denen Jesus in Zukunft zu ihnen reden will, d. i. *das im Himmel Befindliche* (so in allen Stellen, Matth. 18, 35. 1. Kor. 15, 40. 48 f. Eph. 1, 3. Phil. 2, 10. al.). Zu dieser Kategorie gehören namentlich *die messianischen Geheimnisse*, d. i. *die göttlichen Rathschlüsse zur Erlösung und Beseligung der Menschen*, welche *ἐπουράνια* sind, weil sie (vgl. Sap. 9, 16 f.) *im Willen Gottes* liegen, dessen Verwirklichung zwar schon im gegenwärtigen *αἰών* durch das ganze Werk und insonders durch den Tod Jesu und den Glauben der Menschen eintritt, aber noch unvollendet dem göttlichen Rathe angehört und erst durch den erhöhten Christus im Messiasreiche sich vollenden und völlig offenbaren soll, wo dann die *ζωὴ αἰώνιος* am Ziele der Vollkommenheit sich enthüllen (Kol. 3, 4.) und es erscheinen wird, was wir sein werden u. s. w. Zu den *ἐπουρανίων* gehört daher schon, und zwar als nächstes Hauptstück (gegen *Hilgenf.*, welcher hier noch gar keine *ἐπουράνια* findet) dasjenige, was Jesus gleich nachher V. 14 ff. vorträgt, wo das Moment des Himmlischen, d. i. *des im Rathschluss Gottes Befindlichen* V. 15. 16. klar enthalten ist. Nach dem Zusammenhange ist das Himmlische *schwerverständlich*, welcher Begriff aber mit dem Worte selbst nichts zu thun hat (gegen *Lücke*).

V. 13. Und kein Anderer als ich kann euch die himmlischen Dinge offenbaren: *Dieses*, nicht seine *Gottheit* als erstes der himmlischen Dinge (*Hengstenb.*), macht Jesus durch seine richtig verstandenen Worte klar. — Das καὶ ist nur *fortführend*, nicht *gegensätzlich* (*Knapp, Olsh.*), noch *begründend* oder *motivirend* (*Beza, Tholuck; Lücke, Lange*). — οὐδεὶς ἀναβέβηκεν etc.) welches schon wegen des Perf. nicht auf die wirkliche *Himmelfahrt Christi* bezogen werden kann (gegen *Augustin., Beda, Theophyl., Rupert., Calov., Bengel* u. M.), aber auch den schriftwidrigen *raptus in coelum* der Socinianer (s. *Oeder ad Catech. Racov. p. 348 ff.*) nicht stützt, noch aus der *Communicatio idiomat.*

---

ἐπιστεύσατε liest. Dieses neu eintretende Subject müsste ausgedrückt und ihm im Nachsatz ein ἐγώ gegenübergestellt sein. Vrgl. Matth. 5, 21 f.

zu erklären ist, vermöge deren die menschliche Natur nach ihrer Vereinigung mit der göttlichen mit dieser im Himmel zu sein angefangen habe (*Maldonat.*), wird gewöhnlich (*Erasm., Beza, Grot. u. V. auch Lücke, Olsh., Maier, B. Crus., de Wette*) in tropischem Sinne genommen, von der unmittelbaren Erkenntniss der göttlichen Dinge, welche Christus gleichsam herabgeholt habe aus dem Himmel, weshalb auf Deut. 30, 12. Prov. 30, 4. Bar. 3, 29. verwiesen wird. Diess ist aber unrichtig, weil Christus seine unmittelbare Erkenntniss des Göttlichen aus dem Zustande seiner Präexistenz mitgebracht (V. 11. 1, 18. 8, 26. al.) und in fortwährender Gemeinschaft mit dem Vater hat, mithin die Vorstellung form, er habe sie während seines irdischen Lebens aus dem Himmel herabgeholt, unzutreffend und fremdartig wäre. Auch ist  $\acute{o} \acute{\epsilon} \chi \tau \acute{o} \upsilon \omicron \upsilon \rho \acute{o} . \kappa \alpha \tau \alpha \beta \acute{\alpha} \varsigma$  eigentlich gesagt, und daher kein Grund im Contexte vorhanden,  $\acute{\alpha} \nu \alpha \beta \acute{\epsilon} \iota \varsigma \tau . \omicron \upsilon \rho \acute{o}$  symbolisch zu deuten, wie auch *Lange* L. J. II. p. 501. thut („Himmelsaufschwung in der Erkenntniss“). *Hengstenb.* fasst richtig im eigentlichen Sinn, ergänzt aber am Schlusse des V.: *der wird gen Himmel fahren.* Willkürlich an sich und am wenigsten bei Joh. zu erwarten; unpassend zum Zusammenhange und am wenigsten für einen Nikod. selbstverständlich, obwohl es die Pointe des Spruchs wäre. Einfach wortgetreu ist nur die Erklärung: Statt zu sagen: Niemand ist in dem Himmel gewesen ausser u. s. w., sagt Jesus, da diess bei jedem Andern durch Aufsteigen in den Himmel hätte geschehen müssen: Niemand ist in den Himmel aufgestiegen ausser u. s. w., so dass also  $\epsilon \dot{\iota} \mu \eta$  auf den Begriff des im Himmel Gewesenseins geht, welcher in  $\acute{\alpha} \nu \alpha \beta \acute{\epsilon} \beta \eta \kappa \epsilon \nu$  liegt. So richtig *Jansen*: „Nullus hominum in coelo fuit, quod ascendendo fieri solet, ut ibi coelestia contemplaretur, nisi etc.“ und neuerlich *Fritzsche* d. Aeltere in s. Novis opusc. p. 230., jetzt auch *Tholuck*. —  $\acute{o} \acute{\epsilon} \chi \tau \acute{o} \upsilon \omicron \upsilon \rho \acute{o} . \kappa \alpha \tau \alpha \beta \acute{\alpha} \varsigma$ ) was durch die Menschwerdung geschehen ist. Diese Worte, so wie  $\acute{o} \acute{\omega} \nu \acute{\epsilon} \nu \tau . \omicron \upsilon \rho \acute{o}$  sind argumentativ, denn sie setzen das im Himmel Gewesensein nothwendig voraus;  $\acute{o} \acute{\omega} \nu$  aber, welches ja zu  $\acute{o} \nu \acute{\iota} \omicron \varsigma \tau . \acute{\alpha} \nu \theta \rho \acute{o}$  gehört, kann nicht gleich  $\acute{o} \varsigma \eta \nu$  sein (*Luthardt, Hofm.* I. p. 134. u. Aeltere), als ob ποτε, τὸ πρότερον oder dergl. dabeistände, sondern ist gleich  $\acute{o} \varsigma \acute{\epsilon} \sigma \tau \iota$ : dessen Sein im Himmel ist, der darin seinen wesentlichen Sitz hat \*). —  $\acute{o} \nu \acute{\iota} \omicron \varsigma \tau \acute{o} \upsilon \acute{\alpha} \nu \theta \rho \acute{o}$ .) denn durch jenes

\*) *Nonnus*: ἀστερόεντι μελάθρῳ πατριον οὐδας ἔχων. — Aehnlich ist 9, 25.: τυφλὸς ὢν: blind von Haus aus.

Herabsteigen wurde die prophetische Vision Dan. 7, 13. (vgl. z. 1, 52.) geschichtlich erfüllt.

V. 14 f. \*). Hat Jesus V. 13. den *Grund* an ihn zu glauben ausgesprochen, so geht er nun auf die *Seligkeit* der Glaubenden über, welche der Zweck seines Erlösungswerkes sei, — um desto mehr zur Erfüllung der im Glauben enthaltenen Grundbedingung der Theilnahme an seinem Reiche zu reizen. Dieser logische Fortschritt ergibt sich daraus, dass im Folgenden eben immer die Glaubens-*Seligkeit* der *Refrain* ist, s. V. 15. 16. 18. Daher ist der Fortgang weder vom Mittheilen-*Können* des Himmlischen (V. 13.) zum Mittheilen-*Müssen* (*Lücke*), noch von den *idealen* Enthüllungen des Göttlichen auf das *realgeschichtliche* Hauptmysterium der Heilslehre (*de Wette*, vgl. *Tholuck*), noch von dem ersten der göttlichen Dinge, von der *Gottheit* Christi, auf das zweite, die zu stiftende *Versöhnung* (*Hengstenb.*), noch vom *Wort* zur *Erscheinung* (*Olsh.*), noch von der *Erleuchtung* zur *Beseligung* (*Scholl*), noch von dem jetzigen *Mangel* zur künftigen *Entstehung* des Glaubens (*Jacobi*: „der Glaube wird aber erst dann entstehen, wenn u. s. w.“), noch vom *Werke* Christi auf seine *Person* (*B. Crus.*), noch umgekehrt (*Lange*). — Das Num. 21, 8. enthaltene Ereigniss benutzt Jesus als den Typus der göttlich bestimmten Art und Wirksamkeit seines künftigen Todes, um die dem Nikod. für jetzt noch räthselhafte Vorhersagung an eine ihm bekannte geschichtliche Anschauung zu befestigen. Die Vergleichungspunkte sind 1) das *Emporgerichtetwerden* (der bekannten ehernen Schlange an der Stange und Jesu am Kreuze), 2) das *Gerettetwerden* (zur Genesung durch den Hinblick auf die Schlange, und zur ewigen ζωή durch den Glauben an den Gekreuzigten). Vgl. Sap. 16, 6. und aus der ältesten christlichen Literatur Barnab. ep. c. 12. Ignat. ad Smyrn. 2. interpol. Justin. Apol. 1, 60. Dial. c. Tr. 94. Weitere Ausspinnungen der Vergleichung (*Beng.*: „ut serpens ille fuit serpens sine veneno contra serpentes venenatos, sic Christus homo sine peccato contra serpentem antiquum,“ vgl. *Luther* u. *M.*, gebilliget von *Lechler* in d. Stud. u. Krit. 1854. p. 826.) sind willkürlich. Am weitesten geht dabei *Lange*. Auch darin liegt kein typisches Moment, dass die Mos. Schlange ein *todtes Bild* war („als Zeichen ihrer Ueberwindung durch die heilende Kraft des Herrn,“ *Hengstenb.*). Denn abgesehen davon, dass Christus *lebendig* am Kreuz erhöht ward, so ist auch das Moment des

\*) s. über V. 14 f. *Jacobi* in d. Stud. u. Krit. 1835. p. 37 ff.

Schlangengebildes als etwas *Todten* weder Num. 21. noch an u. St. hervorgehoben. — ὑψωθῆναι) nicht: *verherrlicht*, d. i. in seiner Hoheit anerkannt werden (*Paulus*), was nach ὑψωσε ganz contextwidrig wäre, sondern (vgl. 8, 28. 12, 33.) *aufgerichtet werden*, nämlich am Kreuze, dem Aram. 𐤀𐤓𐤊 (vgl. d. Hebr. 𐤀𐤓𐤊 Ps. 145, 14. 146, 18.) entsprechend, welches von dem Aufhängen des Missethätters am Pfahl gebraucht wird. S. Esr. 6, 11. *Gesen.* Thes. I. p. 428. *Knapp* l. l. *Heydenr.* in *Hüffell's* Zeitschr. II. 1. p. 72 ff. Vgl. Test. XII. patr. p. 739.: κύριος ὑβρισθήσεται καὶ ἐπὶ ξύλον ὑψωθήσεται. Die ausdrückliche Vergleichung mit der Emporrichtung der ehernen Schlange, welche Geschichte dem Nikod. genau bekannt sein musste, leidet nicht, ὑψωθῆσ. = 𐤀𐤓𐤊 von der Erhöhung Jesu zur Herrlichkeit zu erklären (*Bleek*), oder mit zu erklären (*Lechler*), oder auf das nahe Kommen des Reichs zu beziehen, durch welches ihn Gott in seiner Grösse erweisen werde (*Weizsäcker*), oder beim Begriffe der *Schaustellung* stehen zu bleiben (*Hofm.* Weissag. u. Erf. II. p. 143.), welche Christus durch sein öffentliches Leiden und Sterben erfuhr, oder von der *Form* der Erhöhung (die allerdings durch das Kreuz und dann in den Himmel geschehen sei) ganz abzusehen (*Luthardt*), oder als den für Nikod. verständlichen Sinn nur den der *Hinwegschaffung* anzunehmen, wobei übrigens Jesus der Erhöhung an's Kreuz und zu Gott sich bewusst gewesen sei (*Hofm.* Schriftbew. II. 1. p. 301.). — δεῖ) nach göttlichem Rathschluss, Matth. 16, 21. Luk. 24, 26., geht nicht mit auf den Typus, sondern nur auf den Antitypus (gegen *Olsh.*), um so mehr als (gegen *Jacobi*) zwischen der *Person* Jesu und der Schlange *als solcher* eine typische Beziehung nicht statt finden kann. — Dass übrigens Jesus so früh schon eine wenigleich damals noch räthselhafte Hindeutung auf seinen Kreuzestod giebt, ist aus der Lehreigenthümlichkeit desselben und aus der ausserordentlichen Wichtigkeit seines Todes als der Erlösungsthatsache begreiflich. Vgl. z. 2, 19. — Nach der Lesart ἐν αὐτῷ (s. d. krit. Anm.) ist dieses nicht zu πιστεύων zu beziehen, sondern: jeder Glaubende soll *in ihm* (d. i. als in ihm ursächlich beruhend) das ewige Leben haben. Vgl. 5, 39. 16, 33. 13, 31. — ζωὴν αἰώνιον) das ewige *Messianische* Leben, welches aber der Glaubende schon im αἰὼν οὗτος besitzt (ἐχῆ), nämlich in der zeitlichen Entwicklung der wahren sittlichen und seligen, vom Tode unabhängigen ζωή, deren Vollendung und Verherrlichung



mit der Parusie eintritt. Vrgl. 6, 53. 54. 58. al. 1. Joh. 3, 14. 4, 9.

V. 16. *Fortsetzung der Rede Jesu an Nikod. bis V. 21. \*)*, nicht, wie *Erasm., Rosenm., Kuinoel, Paulus, Neand., Tholuck, Olsh., Maier* wollen, erläuternde Betrachtung des *Evangelisten*, zu welcher Annahme weder eine Andeutung im Texte ein Recht giebt, noch das Wort *μονογενής*, welches aus der Johanneischen Sprache in den Mund Jesu gelegt sein muss, da es allerdings dieser sonst nirgends von sich gebraucht. Vrgl. z. 1, 14. Das reflexionsmässige Gepräge aber in der folgenden Rede verträgt sich mit der belehrenden Absicht Jesu so hinreichend, und die Praeterita *ἡγάπησαν* und *ἦν* verlangen eine Erklärung vom Standpunkte einer spätern Zeit so wenig, dass nicht einmal die *vermittelnde* Ansicht, Joh. habe beim fortgesetzten Bericht der Rede Jesu V. 16 ff. stärker als vorher mit Erläuterungen und Erweiterungen eingegriffen (*Lücke, de Wette*), begründet genug erscheint, so wenig sie auch (gegen *Kling u. Hengstenb.*) mit der Glaubwürdigkeit des Joh. streiten würde, welche bei der Wiedergabe längerer Reden grade an der lebendigen eigenen Erinnerung die Gewähr der *wesentlichen Sicherheit* hat. — *οὕτω*) so sehr; s. z. Gal. 3, 3. — *γάρ*) Grund des V. 15. angegebenen Zweckes. — *ἡγάπησεν*) liebte, bezieht sich auf die Zeit des *ἔδωκεν*. — *τὸν κόσμον*) d. i. die *Menschheit*, die ganze \*\*), vrgl. *πᾶς* V. 15. u. 1. Joh. 2, 2. — *τὸν μονογ.*) lässt den Liebeserweis *stärker* fühlen, 1. Joh. 4, 9. Hebr. 11, 17. — *ἔδωκεν*) er behielt ihn nicht für sich, sondern *gab* ihn, nämlich *der Welt*. Es enthält mehr als *ἀπέστειλεν* V. 17., welches die Art und Weise des *ἔδωκεν* ausdrückt \*\*\*), bezeichnet aber

\*) Mit Recht preist *Luther* an dieser Rede die „Majestät, Einfachheit, Deutlichkeit, Nachdruck, Wahrheit, Reiz.“ Er hatte diesen Text „aus der Maassen lieb.“

\*\*) An diesem Spruch scheitert die absolute Prädestination und (gegen *Baur u. Hilgenf.*) der vermeintliche metaphysische Dualismus der Johann. Anthropologie. Gut erörtert *Calov.* aus u. St. 1) *salutis principium* (*ἡγάπ.*), 2) *dilectionis objectum* (der *κόσμος*, nicht die *electi*), 3) *donum amplissimum* (sein eingeborner Sohn), 4) das *pactum gratiosissimum* (der Glaube, nicht Werke), 5) *finem missionis Chr. saluberrimum*.

\*\*\*) Mit Ungrund vermisst *Weizsäcker* in d. Zeitschr. f. Deutsche Theol. 1857. p. 176. bei Joh. eine Andeutung Christi, dass er der *freiwillig* gekommene Logos sei. Er ist aber der von Gott *gesandte* Logos, welcher sich dieser Sendung gehorsam unterzogen hat. So der Sache nach im ganzen N. T., welchem der Gedanke, Christus sei *αὐτοθελής* gekommen, völlig fremd ist.

nicht speciell die Hingabe in den Tod, sondern den ganzen Zustand der Erniedrigung, in welchen Gott seinen Sohn eintreten liess, und dessen Letztes der Tod *sein sollte*, 1. Joh. 4, 10. Der *Indicat.* nach ὥστε bezeichnet die Sache *objectiv*, als geschehene Thatsache. S. z. Gal. 2, 13. u. Klotz ad Devar. p. 772. — μὴ ἀπόληται etc.) über die vergegenwärtigenden *Conjunctive* s. Winer p. 258. Man beachte den Wechsel von *Aor.* u. *Praes.*, wodurch das Zugrundegehen (durch Verweisung in die Hölle beim Messian. Gericht) als momentanes Ereigniss, der Besitz der Messianischen ζωή aber in seiner schon jetzt statt findenden (mit der Wiedergeburt beginnenden) und ewig bleibenden Dauer (vgl. z. V. 15.) bezeichnet wird.

V. 17. Bestätigung von V. 16., wobei ἀπέστειλεν dem ἔδωκεν, κρίνῃ dem ἀπόληται, und σωθῇ dem ἔχη ζωὴν αἰώνιον V. 16. entspricht. Bei dieser genauen Correlation ist es sehr willkürlich, das zweite τὸν κόσμον mit Neueren (auch Lücke, B. Crus.) anders als das erste und das V. 16. gesagte τ. κόσμον, nämlich im Jüdisch-particularistischen Sinne von der Heidenwelt zu verstehen, zu deren Gericht, d. i. Verurtheilung nach Jüdischer Lehre der Messias kommen sollte (s. Bertholdt Christol. p. 203. 223.). Es ist im ganzen Context gleichmässig von der ganzen Menschenwelt zu fassen. Von ihr sagt Jesus, er sei nicht gesandt, sie zu richten, was wegen der Sünden Aller ein Verdammungsgericht hätte sein müssen, sondern ihr die Messianische σωτηρία durch sein Erlösungswerk zu verschaffen. „Deus saepe ultor describitur in veteri pagina; itaque conscii peccatorum merito expectare poterant, filium venire ad poenas patris nomine exigendas“, Grot. Man beachte dabei, dass er von seiner Ankunft im Stande der Erniedrigung redet, in welchem er nicht das Gericht zu vollziehen, sondern das σώζεσθαι durch sein Wirken und seinen Tod zu vermitteln hatte. Das Gericht über die darnach Ungläubiggebliebenen war ihm (vgl. 5, 22. 27.) zur Parusie aufbehalten; das κρίμα aber, welches sich auf Erden an sein Wirken knüpfen sollte, ist ein anderes (s. z. 19, 39.). — Das dreimalige κόσμος hat etwas Feierliches. Vgl. 15, 19.

V. 18. Nähererklärung über den negativen Theil von V. 17. Die Menschen sind entweder gläubig, so sind sie damit dem Gerichte entnommen, weil der Messias, wenn er die Welt zu richten gekommen wäre, eben nur die Sünde zu richten hätte, diese aber dem Gläubigen vergeben ist; oder aber sie sind ungläubig, so ist das Gericht an ihnen bereits der Idee nach (als innere Thatsache) vollzogen, weil

sie den Eingeborenen Gottes verwerfen, daher es eines Richt-Actes von Seiten des Messias an ihnen nicht bedarf; ihr eigener Unglaube eben hat über sie das Verdammungs-Urtheil gefällt. „Wer nicht glaubt, der hat schon die Hölle am Halse“, *Luther*. Vom jüngsten Gerichte, welches die feierliche und endgültige Vollendung dieses zeitlichen Gerichtes sein wird \*), redet auch V. 18. nicht, stellt es aber auch nicht im Gegensatz gegen den Jüdischen Messiasglauben in Abrede (*Hilgenf.*). S. z. 5, 28—30. 12, 31. Gut *Euth. Zig.*: ἡ ἀπιστία κατέκρινε πρὸ τῆς κατακρίσεως. Vrgl. V. 36. — ὁ δὲ μὴ πιστ.) subjective Verneinung: *wer aber etwa nicht glaubt*. S. *Herm. ad Viger.* p. 805. *Ellendt Lex.* Soph. II. p. 101. Vrgl. Xen. Mem. 1, 1, 4.: τοῖς μὲν πειθομένοις αὐτῷ συνέφερε, τοῖς δὲ μὴ πειθομένοις μετέμελε. — πεπίστευκεν) gläubig geworden ist (und ist). Auch hier die subjective Verneinung, nämlich von der Vorstellung des Richters aus. *Herm. ad Viger.* p. 806. *Winer* p. 420 f. Anders 1. Joh. 5, 10. — τοῦ μονογ. υἱοῦ τ. Θεοῦ) nachdrucksvoll das ἡδὴ κέχριται in's Licht setzend, weil die Grösse der Schuld hervorhebend.

V. 19. Das ἡδὴ κέχριται wird nun näher dargestellt, und zwar nach seiner sittlichen Natur, als Verwerfung des Lichts, d. i. der göttlichen Wahrheit, deren Inhaber und Bringer der in die Welt gekommene Christus war, und als Liebe der Finsterniss: *Darin aber besteht das* (als innere sittliche Thatsache nach V. 18. bereits geschehene) *Gericht*, dass u. s. w. ἡ κρίσις ist das in Rede stehende Gericht, auch hier dem ganzen Zusammenhange entsprechend von der verdammenden Seite zu fassen. Aber nicht der Grund (*Chrys.* u. seine Nachf.), sondern das Wesen desselben wird durch αὕτη — ὅτι (vrgl. 1. Joh. 5, 11.) angegeben. — ὅτι τὸ φῶς etc. καὶ ἡγάπησαν) Der erste Satz nicht in abhängiger Form (ὅτι ὅτε τὸ φῶς etc., oder mit Genit. absol.), sondern selbstständig ausgedrückt zur nachdrücklichen Hervorhebung des die Schuld aufdeckenden Contrastes. S. *Kühner* II. p. 416. *Winer* p. 554. — ἡγάπησαν) nachdem es gekommen war. So konnte Jesus schon jetzt erfahrungsmässig reden, sein Verhältniss zu den Menschen im Ganzen betrachtet; der Aor. setzt nicht das Bewusstsein einer spätern Zeit voraus. S. 2, 23 f. Uebrigens ist ἡγάπ. mit tragischem Nachdruck vorangestellt, welchem auch das einfache καί (nicht: und doch) dient. Der Ausdruck

\*) Dieses zeitliche Weltgerichte ist die Weltgeschichte, deren Abschluss das jüngste Gericht ist.

selbst: *sie liebten die Finsterniss vielmehr (potius, nicht magis, vrgl. 12, 43.) als das Licht*, wobei *μᾶλλον* nicht zum Verbum, sondern zum Nomen gehört (s. *Ellendt Lex. Soph. II. p. 51.*), ist eine wehmüthige *Meiosis*; denn sie *hassten* das Licht V. 20. Der Grund dieses Hasses aber liegt nicht (vrgl. z. V. 6. 1, 12.) in einem principiellen metaphysischen Gegensatze (*Baur, Hilgenf.*), sondern in der lichtscheuen Entsittlichung, zu welcher die Menschen durch ihr freies Thun (denn sie hätten auch die *ἀλήθεια* thun können V. 21.) gelangt waren. — ἦν γὰρ αὐτῶν etc.) Der Grund davon, dass sie vielmehr die Finsterniss (s. z. 1, 5.) liebten u. s. w., war ihre *unsittliche Lebensthätigkeit*, nach welcher sie das Licht hassen mussten (V. 20.). — Man merke auf den Nachdruck der Stellung von αὐτῶν und πονηρά, *denn es waren von ihnen*, im Gegensatz gegen die einzelnen Liebhaber des Lichtes, *böse die Werke*), welches letztere übrigens nicht einen höheren Grad als *φᾶνλα* V. 20. bezeichnet (*Beng.*), sondern mit diesem gleich ist; *Fritzsche ad Rom. II. p. 297. Vrgl. φᾶνλα ἔργα b. Plat. Crat. p. 429. A.*

V. 20. Γάρ) War durch das vorherige γάρ der Satz ἡγάπησαν οἱ ἄνθρωποι etc. geschichtlich *begründet*, so verhält sich nun dieses zweite γάρ zu jenem Satze *explicativ* (s. z. Matth. 6, 32. Rom. 8, 6.), eine allgemeine Erläuterung desselben einführend, und zwar aus dem psychologisch ganz natürlichen Verhältniss der Böses Thunenden zu dem (in Christo) gekommenen Lichte (τὸ φῶς nicht anders als V. 19. zu fassen), welches sie als das ihnen entgegenstehende Princip hassen, und zu welchem sie, weil sie den ἔλεγχος, den sie davon erfahren müssten, vermeiden wollen, nicht kommen. Dieses *Kommen* zum Lichte wäre das sich Anschliessen an Jesum zur Bekehrung, welche aber die *μετάνοια* durchzumachen hätte. — ἵνα μὴ ἐλεγχθῇ) Absicht. Dieser ἔλεγχος ist die *züchtigende Rüge*, welche sie sowohl wegen der Beschämung vor der Welt, als auch wegen des drohenden Reue- und Schmerzgefühls im Selbstbewusstsein scheuen. Vrgl. Luk. 3, 19. Joh. 8, 9. Eph. 5, 11, 13. al. „Gravis malae conscientiae lux est“, *Senec. ep. 122.* Diese Scheu ist sittlicher Hochmuth und sittliche Verweichlichung zugleich. Nach *Luthardt* (vrgl. *B. Crus.*) bezieht sich das ἐλέγχεσθαι nur auf den psychologischen Vorgang des *innerlichen* Gerichts. Dagegen aber ist das parallele *φανερωθῇ* V. 21. — Bemerke noch den Unterschied von *πράσσω* (welcher *treibt, agit*, als Ziel seiner Thätigkeit verfolgt) und *ποιῶν* V. 21. (welcher *thut, facit*, als Thatsache herstellt). Vrgl. Xen. Mem. 2, 9, 4.: ἐπισταμένους μὲν ἃ δεῖ πράττειν,

ποιῶντας δὲ τάναντία. Rom. 1, 31. 2, 3. 7, 15. 13, 4. S. überh. Krüger u. Franke ad Dem. Ol. 3, 15.

V. 21. Ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν. Gegenheil von ὁ φαῦλα πράσσων V. 20., daher ἀλήθεια im *ethischen* Sinne: wer das thut, was *wirklich sittlich ist*, so dass sein Handeln mit der göttlichen ethischen Norm übereinstimmt. Vergl. Jes. 26, 10. Ps. 119, 30. Neh. 9, 33. Tob. 4, 6. 13, 6. 1. Joh. 1, 6. 1. Kor. 5, 8. Eph. 5, 9. Phil. 4, 8. — ἵνα φανερ. αὐτοῦ τὰ ἔργα) φανερ. ist das Gegenheil des μὴ ἐλεγχθῆναι V. 20. Während der Böse wünscht, dass sein Thun nicht gerügt werde, sondern im Finstern bleibe, wünscht der Gute, dass *sein Thun an den Tag komme und offenkundig werde*, und deshalb ἐρχεται πρὸς τὸ φῶς, denn Christus, als das persönlich erschienene *Licht*, kann nicht anders als die guten Thaten in dieser ihrer Eigenschaft durch seine Wirksamkeit erkennen lassen; die Offenbarung der wahren Sittlichkeit durch Christum muss nothwendig über das sittliche Thun derer, die zu ihm kommen, das rechte Licht verbreiten und es in seiner wahren Natur und Gestalt offenbar machen und darstellen. Die Absicht ἵνα φανερ. etc. beruht nicht in Selbstsucht, sondern in dem Bedürfnisse der sittlichen Genugthuung an sich und des Sieges des Guten über die Welt. — αὐτοῦ) nachdrücklich vorgerückt: dem Thäter des Bösen gegenüber, welcher eine ganz andere Absicht in Betreff seiner Thaten hat. — ὅτι ἐν θεῷ etc.) Grund der vorher bezeichneten Absicht. Wie sollte er diese Absicht nicht hegen und die φανερώσεις nicht wünschen, da die Werke *in Gott* gethan sind! So braucht er ihre Enthüllung nicht zu scheuen. ἐν θεῷ ist wie das häufige ἐν Χριστῷ von dem *Elemente* zu fassen, in welchem sich das ἐργάζεσθαι bewegt hat; nicht ohne und ausser Gott, sondern in ihm lebend und webend hat der Gute gehandelt. So ist das κατὰ τὸ θελημα τοῦ θεοῦ 1. Joh. 5, 14, die nothwendige *Beschaffenheit* des ἐν θεῷ, aber nicht dieses selbst. — ἔργα — εἰργασμένα) wie 6, 28. 9, 4. Matth. 26, 10. al. u. oft bei Classikern. — Beachte aus V. 21., dass Christus, der hier allgemein, aber doch erfahrungsmässig sich ausspricht, als er seine erleuchtende Wirksamkeit antrat, nicht blos φαῦλα πράσσοντες, sondern auch Rechtthuende und in Gott Lebende angetroffen. Von dieser Art waren ein Nathanael und überhaupt die Jünger, gewiss auch Viele, die auf des Täufers Predigt Busse gethan, so wie andere alttestamentlich Fromme, vielleicht Nikod. selbst. Sie waren vom Vater gezogen, zu Christo zu kommen (6, 44.); sie waren aus Gott und hatten Ohr



für sein Wort (8, 47. vgl. 18, 37.): sie waren gewillt den Willen des Vaters zu thun (7, 17.); sie waren *sein* (17, 6.). Aber nach V. 19. waren sie im Vergleich mit der gegenheiligen Masse nur Ausnahmen, und auch ihre Frömmigkeit bedurfte der Läuterung und Verklärung zur wahren *δικαιοσύνη*, die nur durch die Gemeinschaft Christi erreicht werden kann, daher bei ihnen der Weg der christlichen Busse durch die vom Lichte Christi gewirkte *φανερώσεις* ihrer in Gott gethanen Werke nicht etwa ausgeschlossen, sondern gezeigt und seine Betretung vermittelt wurde, weil diesem vollen höchsten Lichte gegenüber grade dem aufrichtig alttestamentlich Frommen das Bedürfniss jener Busse und der Mangel sittlicher Genugsamkeit erst recht fühlbar werden musste. Daher bleibt der Satz V. 3. 5. bestehen.

V. 22 f. Nach diesem Vorgange \*) mit Nikod. (*μετὰ ταῦτα*) begab sich Jesus mit seinen Schülern aus der Hauptstadt in die Judäische Landschaft, nordöstlich nach dem Jordan zu. — *Ἰουδαίαν*) ist wie Mark. 1, 5. Act. 16, 1. 1. Makk. 2, 23. 14, 33. 37. 2. Makk. 5, 23. 3. Esr. 5, 47. Anthol. 7, 645. *Adjectiv.* — *ἐβάπτισεν*) nicht selbst, sondern durch seine Jünger 4, 2. Nach *Baur* freilich ist auch diese Ausdrucksweise in der Idee des Verf. bestimmt motivirt. Er habe nämlich Jesum und den Täufer in gleichem Berufe möglichst nahe zusammen treten lassen wollen. So hätte er ja mit der Bemerkung 4, 2. eine sonderbare Inconsequenz begangen. — *ἣν δὲ καὶ Ἰωάνν.* etc.) *es war aber auch Joh. mit Taufen beschäftigt* (nämlich) *in Aenon* u. s. w. Dieser Name, meist für Intensivform oder für Adjectivform von *ἵπ* gehalten, ist vielmehr = *יין יין*, *Taubenquell*; der Ort selbst ist sonst unbekannt, wie auch die Lage von *Salim*, obwohl von Euseb. und Hieron. acht Röm. Meilen südlich von Scythopolis gesetzt, um so unsicherer ist, da Aenon nach u. St. (vgl. 4, 3.) in *Judaea*, nicht in *Samaritanien*, gelegen haben muss, und deshalb auch nicht das von *Robins.* (neuere Forschung. p. 400.) gefundene *Ainun* sein kann. *Ewald* p. 193. denkt an die beiden Orte *שלחם ועין* Jos. 15, 32. So auch *Wieseler* p. 247 f. Keinesfalls kann die Stätte am Jordan gelegen haben, weil sonst die Angabe *ὅτι ὕδατα πολλὰ* etc. ganz ungehörig wäre. Vrgl. *Hengstenb.*,

\*) Eine längere Zeit, namentlich Rückkehr und Aufenthalt in Galil. dazwischenzulegen, ist durchaus willkürlich. Erst 4, 3. geht Jesus nach Galiläa.

welcher ebenfalls auf Jos. 15, 32. zurückgeht, während *Pressel* (in *Herzog's Encykl.* XIII. p. 326.) die Angabe des Euseb. u. Hieron. vorzieht. — Die Frage, warum Johann. nach dem Auftritte Jesu noch *forttauft* und nicht *auf Jesum* tauft, beantwortet sich einfach daraus (gegen *Bretschn.*, *Weisse*, *B. Bauer*, *Baur*), dass Jesus noch gar nicht, wie es Joh. vom Messias erwartete, als solcher *aufgetreten* war, und daher der Täufer seine Aufgabe, durch seine Busstaufe für das Messiasreich vorzubereiten, noch nicht für vollendet halten konnte, sondern dafür der göttlichen Entscheidung zu harren hatte.

V. 24. Berichtigung der synoptischen Ueberlieferung \*), die Joh. als weitverbreitet kannte, und deren Verschiedenheit weder dadurch zu erledigen ist, dass man die Gefangennehmung zwischen Joh. 4, 2. u. 3. setzt und die daselbst erzählte Reise Jesu nach Galiläa mit der Matth. 4, 12. berichteten für gleich hält (*Lücke*, *Tholuck*, *Olsh.*, *B. Crus.*, *Ebrard*, *Hengstenb.* u. M.), noch dadurch, dass man die Reise Matth. 4, 12. mit der Joh. 6, 1. erwähnten zusammenfallen lässt (*Wieseler*). S. z. Matth. 4, 12. Ohne jene berichtigende Absicht, die besonders durch Matth. 4, 17. hervortritt (Spitzfindigkeiten dagegen b. *Ebrard* p. 151.), wäre die Bemerkung, deren Inhalt sich von selbst verstand, wenigstens überflüssig, auch wenn man ihr, wovon der Text nichts sagt, die Andeutung unterlegen dürfte, dass Jesus, weil die Zeit des Täufers noch nicht abgelaufen war, im Anschluss an die Form des Täufers das Reich Gottes nahe zu bringen sich veranlasst gesehen habe (*Luthardt* p. 79.).

V. 25 f. Οὕν) in Folge des V. 23. Berichteten (V. 24. ist eine eingeschaltete Bemerkung). Das Nähere über diese Streitfrage (ζήτησις), welche von den Schülern des Joh. ausgehend entstand (ἐγένετο ἐκ τῶν μαθ. Ἰωάνν., vrgl. *Lucian. Alex.* 40. *Herod.* 5, 21.), beruht auf sich. Ueber *Reinigung* (περὶ καθαρισμοῦ) war das Thema, welches nach dem Contexte mit besonderer Beziehung auf das Taufen Johann. und Jesu mit einem Juden verhandelt wurde, der wahrscheinlich die Taufe Jesu höher und wirksamer erachtete in Betreff der Reinigungskraft (von Sündenschuld) als die des Joh. Vrgl. V. 26. Möglich, dass dabei auch die

\*) Man meint freilich; Joh. wolle bloß sagen, dass das V. 22—36. Berichtete vor Matth. 4, 12. zu setzen sei (*Hengstenb.*). Aber im Zusammenhange des Matthäus hat es ja vor 4, 12. gar keinen Platz.

prophetische Idee von einer dem Messiasreiche vorangehenden Reinigungsweihe (Ez. 36, 25. Zach. 13, 1.; *Hofm.* Weissag. u. Erf. II. p. 87.) zur Sprache kam. Wer der Ἰουδαῖος war (*Hofm.*, *Tholuck*: ein Pharis.), ist nicht zu bestimmen. Ein Judenchrist (*Chrys.*, *Euth. Zig.* u. M.) würde näher bezeichnet sein. Nach *Luthardt* war es ein feindlicher Ἰουδαῖος, welcher das Taufen des Joh. für nunmehr entbehrlich erklärt habe, und den Täufer dadurch habe verleiten wollen, seinem Berufe untreu zu werden, wornach er dann desto besser gegen Jesum wirken zu können gemeint habe. Eine künstliche Combination, welche nicht vom Texte unterstützt wird, auch nicht durch ᾧ σὺ μεμαρτύρηκας V. 26. Denn dass dieses ein Irrewerden der Jünger an dem Berufe des Meisters ausspreche, findet in der folgenden Rede des letztern keine Bezugnahme. Es spricht vielmehr in jenem ᾧ σὺ μεμαρτ. wie in dem ganzen Anbringen der Johannesjünger, die daher auch Jesum nicht einmal nennen, sondern nur kennzeichnen, eine eifersüchtige Gereiztheit darüber, dass ein Mann, welcher selbst erst aus der Gemeinschaft des Täufers hervorgegangen sei und sein Ansehn dem Zeugniß desselben verdanke, eine derartige Concurrenz mit diesem eröffnet habe, dass Johannes dadurch in Schatten gestellt werde. Durch die Aeusserungen jenes Juden, mit welchem sie die Reinigungsfrage verhandelt hatten, war ein gewisser Neid in ihnen lebendig geworden, dass Jesus, dieser vormalige Schüler (wie sie meinten), dieser Zeugnissträger ihres Meisters, jetzt als sein überlegener Rival sich geltend zu machen sich anmaasse. Sie sahen darin eine Eigenmächtigkeit, die sie mit der vormaligen Stellung Jesu zum Täufer nicht zu reimen wussten. Dagegen vertheidiget dieser Jesum V. 27., und setzt dann V. 28 ff. die weit höhere Stellung desselben, welche alle Eifersucht ausschliesse, in's Licht. — ὃς ἦν μετὰ σοῦ etc.) 1, 28 f. — ἴδε und οὗτος hat den Nachdruck des Unerwarteten, dass nämlich dieser grade (nach ihrer Meinung) ihrem Meister in seinen Beruf fällt, und mit solchem Erfolg! — καὶ πάντες etc.) Uebertreibung der Gereiztheit. Vrgl. 12, 19. Nicht: „Alle, die sich überhaupt taufen lassen wollen“ (*Hengstenb.*).

V. 27 f. Der Täufer giebt ihnen zunächst den Bescheid, und zwar in der Form einer allgemeinen Wahrheit, dass die grössere Wirksamkeit Jesu diesem von Gott gegeben sei, und erinnert sie sodann an die untergeordnete Stellung, welche er selbst im Verhältniss zu jenem habe. Die Beziehung des allgemeinen Satzes auf den Täufer selbst, wel-

cher damit sagen wolle: „non possum mihi arrogare et rapere, quae Deus non dedit“, *Wetst.* (so *Cyrrill.*, *Rupert.*, *Beza*, *Clarius*, *Jansen*, *Bengel*, *Lücke*, *Maier*, *Hengstenb.* u. M.), ist nicht contextgemäss, da das eifersüchtelnde Anbringen der Jünger V. 26. lediglich eine Rechtfertigung *Jesu* aus dem Munde des Täufers vorbereitet hat, und da im Folgenden zu *diesem* Behufe die Vergleichung Beider, wie sie V. 27. u. 28. nach unserer Erklärung einander gegenüberstehen, immer durchklingt; s. V. 29. 30. 31., so dass immer *Jesus* zuerst und *dann* *Joh.* charakterisirt wird. Daher ist V. 27. auch nicht auf *Beide* zu deuten (*Kuinoel*, *Tholuck*, *Lange*, *Luthardt* \*). — οὐ δύναται) relativ, nämlich nach göttlicher Ordnung. — ἄνθρωπος) ganz allgemein ein Mensch, Jemand, nicht wie *Hengstenb.*, auf *Johannes* deutend, will: weil ich ein bloser Mensch bin. λαμβάνειν) nicht: sich herausnehmen (ἐάντῳ λαμβ., Hebr. 5, 4., sondern einfach: nehmen, dem Gegebenwerden entsprechend. — αὐτοὶ ὑμεῖς) obgleich ihr über jenen so gereizt seid. — μαρτυρο.) Indicat.: ihr selbst seid mir Zeugen u. s. w., s. 1, 19 — 28., dessen Inhalt *Johannes* zusammenfasst: οὐκ εἰμι etc. Sie hatten sich V. 26. auf seine μαρτυρία über *Jesum* berufen; er aber περιτρέπει ταύτην κατ' αὐτῶν *Euth. Zig.* — ἀλλ' ὅτι) Uebergang in die abhängige Rede. *Winer* p. 511. — ἐξείνον) geht nicht auf das appellative ὁ Χριστός, sondern auf *Jesum* als den Χριστός.

V. 29 f. Sinnbildliche Darstellung seines untergeordneten Verhältnisses zu *Jesu*; Letzterer der Bräutigam; *Johannes* der ihm dienende Freund; die Braut die Gemeinde des Messiasreichs; die Hochzeit die nahe Errichtung desselben (vgl. *Matth.* 9, 15. 25, 1 ff.), — welcher Vergleichung das alttestamentliche Bild der Verbindung Gottes mit seinem Volke als einer Ehe (*Jes.* 54, 5. *Hos.* 2, 18 f. *Eph.* 5, 32. *Apoc.* 19, 7. 21, 2. 9.) zu Grunde liegt. Ob bei diesem Bilde auch das Hohelied (bes. 5, 1 f.) vorge-schwebt habe (*Beng.*, *Luthardt*, *Hengstenb.*), ist um so mehr zu bezweifeln, da im N. T. keine Stelle desselben angeführt wird, mithin überhaupt eine allegorische Deutung dieses Singspiels im N. T. keinesweges mit Sicherheit voraussetzen ist. Vgl. z. *Luk.* 13, 31. Anm. — Wem die Braut

\*) welcher, nach Maassgabe seiner Auffassung von V. 26., in V. 27. ausgedrückt findet: Gottgeordnet ist unser Beider Thun, daher ich, was mich betrifft, das meinige auch nach *Jesu* Auftritt noch mit Recht fortsetze, so lange man nämlich dem Selbstzeugnisse *Jesu* nicht glaubt.

(die bestimmte Braut des Hochzeitsfestes) *gehört, ist Bräutigam*, — also ich nicht. — *Der Freund* desselben (καὶ ἑξοχήν: der bestimmte, auf der Hochzeit dienende) ist der *παράνυμφος*, welcher auch *Sanhedr. f. 27. 2.* סוֹחֵב heisst, gewöhnlich aber נשׂוּב, *Lightf. p. 980. Buxt. Lex. Talm. s. v. Schoettg. p. 335 ff. u. s. z. 2. Kor. 11, 2.* — ὁ ἐστὴν πρὸς τὸ ἀκούων αὐτοῦ) *welcher dasteht* (tanquam apparitor, *Beng.*) *und auf ihn hört*, um nämlich sein Geheiss zu vollziehen \*). *Structurwidrig* (καί) *und eintragend* *B. Crus.:* welcher ihn erwartet (ἐσθῆς) *und wenn er ihn hört*, nämlich die Stimme des *Ankommenden* (?). *Eintragend* auch *Tholuck* nach *Chrys.:* welcher *sein Vorläufergeschäft vollendethabend* dasteht. Der Täufer hatte ja noch fortzuwirken und wirkte noch fort. *Andere:* ἐσθῆς. *gehe auf das Stehen an der Thür des Brautgemachs, und ἀκ. αὐτοῦ* auf die vernommene Lust der Neuvermählten. Unzarte Versinnlichung (noch bei *Kuinoel*) ohne Grund des Textes. — χαρᾷ χαίρει) *er freut sich sehr.* *S. Lobeck Paralip. p. 524. Winer p. 413 f. Vrgl. 1. Thess. 3, 9.,* wo ebenfalls διὰ dabei steht statt des classischen ἐπί, ἐν, oder Dativ. — διὰ τὴν φωνὴν τοῦ νυμφ.) *Diess ist nicht von seinem lauten Kosen und Liebeaussprechen* (*Grot., Olsh., Lange*), nicht von dem Befehle des Bräutigams, das Tuch mit dem Signum virginitatis wegzunehmen (so das schöne Bild besudelnd *Michael., Paulus*), nicht von der Unterredung des Bräutigams mit der Braut (*Tholuck* u. *Aeltere*) zu verstehen, was alles dem allgemeinen Ausdrücke nicht entspricht, sondern überhaupt von dem *Reden und Jubeln des Bräutigams während der hochzeitlichen Freude.* *Vrgl. Jerem. 7, 34. 16, 9. 25, 10.* Auch die Erklärung von der Stimme des ankommenden Bräutigams, welcher der Braut zur Heimholung ruft, müsste (gegen *B. Crus.* u. *Luthardt*) näher angedeutet sein, passt auch nicht zu ὁ ἐστὴν πρὸς \*\*), und die Wirksamkeit Jesu ist schon *mehr als Ruf zur Heimholung*, womit sein *erstes Auftreten* zu verbildlichen gewesen wäre. *Vgl. Matth. 9, 15.* — *Bemerke übrigens, wie der angelegentliche Ausdruck*

\*) Jesu Wirken war so öffentlich und jetzt dem Täufer so nahe, dass sich daraus dieser Zug des Bildes völlig erklärt. Die Frage, ob und welchen persönlichen Verkehr der Täufer mit ihm unterhielt (*Hengstenb.* meint: durch Mittelspersonen, besonders durch den *Ap. Johannes*), beantwortet sich aus u. St. nicht.

\*\*) Denn der *παράνυμφος* steht nicht da und *erwartet* den Bräutigam, sondern *begleitet* ihn auf dem Wege in's Brauthaus. Das Dastehen und Erwarten ist Sache der Brautführerinnen *Matth. 25, 1 ff.*



der Freude den neidischen Regungen der Johannesjünger entgegensteht. — αὕτη οὖν ἡ χαρὰ etc.) οὖν folgert das αὕτη aus der Anwendung des Bildes: diese Freude also, welche die meinige ist, nämlich über die Stimme des Bräutigams. — πεπλήρωται) ist erfüllt, vollständig geworden, so dass nichts mehr daran fehlt. Der Täufer sieht in der glücklichen Wirksamkeit Jesu und in dem Zudrange des Volks zu ihm mit prophetischem Vorausschauen den geschehenen Anbruch des Messiasreichs (den Eintritt der Hochzeit). Zu πεπλήρ. vrgl. 15, 11. 16, 24. 17, 13. 1. Joh. 1, 4. — δεῖ) wie V. 14. — αὐξάνειν) an Geltung und Wirksamkeit. — ἐλαττοῦσθαι) Gegenheil des Wachsens: kleiner werden, Jer. 30, 16. Symm. 2. Sam. 3, 1. Sir. 35, 23. al. Thuc. 2, 62, 4. Theophr. H. pl. 6, 8, 5. Joseph. Antt. 7, 1, 5. Vrgl. Plat. Leg. 3. p. 681. A.: αὐξανομένων ἐκ τῶν ἐλαττόνων.

V. 31 f. Nicht Betrachtung des Evangelisten bis V. 35. (so Wetst., Beng., Kuinoel, Paulus, Olsh., Tholuck, Klee, Maier), wofür besonders V. 32. vrgl. mit V. 29 f. zu sprechen scheint, sondern, da der Text nichts Anderes andeutet, und da der Faden ununterbrochen fortläuft, noch weiterer, wenngleich in der Form Johanneisch tingirter Vortrag des Täufers, aber nicht so, dass die Darstellung des Evangelisten fast ganz in seine eigene Betrachtung übergeht (Lücke, de Wette), sondern so, dass der Täufer vor seinen Jüngern, in deren engerem Kreise er redet, wirklich mit steigender Begeisterung des letzten Propheten noch die ganze Hoheit Jesu im Sinne dieses letztern selbst enthüllt, und damit seine Zeugnisse vollendet, ehe er aus der Geschichte verschwindet \*). Selbst damit jedoch (vrgl. z. 1, 29.) ist die spätere momentane Irrewerdung Matth. 11. psychologisch nicht unvereinbar, eben weil er ἐκ τῆς γῆς ist. Nicht übergetreten aber zu Jesu, trotz seines Zeugnisses von ihm, ist der Täufer, weil er den Beruf des Vorläufers einmal göttlich überkommen hatte und so lange treiben zu müssen sich bewusst war, als das Messiasreich noch nicht errichtet sei. Diese Bemerkungen zugleich gegen die Benutzung dieser Reden zu dem Schlusse, dass die ganze Scene erdichtet sei (Strauss, Weisse, B. Bauer, nach Bretschn.). — ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος) der von oben Kommende, d. i. Christus (vrgl. V. 13.), dessen Kommen (ständiges At-

\*) Es erhellt von selbst, wie alles V. 31 ff. Gesagte die Jünger des Joh. reizen sollte an Jesum zu glauben und vor dem Unglauben zurückschrecken.

tribut des Messias) noch in der *Entwicklung*, als gegenwärtiges Erscheinen (vgl. 8, 14.) gedacht ist, so lange es noch nicht in der Errichtung des Reichs sich vollendet hat. — πάντων) *Mascul.* — ὁ ὢν ἐκ τ. γῆς) d. i. der Täufer, der als gewöhnlicher Mensch von der Erde, nicht vom Himmel her stammt. — ἐκ τ. γῆς ἐστὶ) bezeichnet als Prädicat die durch solche Herkunft bedingte *Beschaffenheit*: er ist nichts Anderes als eben ein von der Erde Stammender, wobei übrigens die göttliche Sendung (1, 6.), wie bei allen Propheten, und insonders die göttliche Verleihung des Taufberufs (Matth. 21, 25 f.) unberührt bleibt. — καὶ ἐκ τ. γῆς λαλεῖ) und von der Erde aus redet er, seine Rede hat nicht den Himmel zum Ausgangspunkt, wie die des Messias, welcher aussagt, was er im Himmel geschaut hat (s. V. 32.), sondern sie hat die Erde zum Ausgangspunkt, so dass er redet, was er auf Erden, also in menschlicher Beschränkung erkannt hat, womit aber die empfangene Offenbarung (1, 33. Luk. 3, 2.) nicht ausgeschlossen wird \*). Nicht zu verwechseln mit ἐκ τοῦ κόσμου λαλεῖν 1. Joh. 4, 5. — ὁ ἐκ τοῦ οὐρ. ἐρχ. etc.) feierliche Wiederholung des ersten Satzes, um das Weitere daran zu knüpfen, nämlich den noch beizubringenden Gegensatz von ἐκ τ. γῆς λαλεῖ. — ὁ ἐώρακε κ. ἤκουσε) nämlich in seiner Vormenschlichkeit bei Gott 1, 15. 18. 3, 11. Von da hat er die unmittelbare Erkenntniss der göttlichen Wahrheit, deren Zeuge (μαρτυρεῖ) er daher ist. Bemerke den Wechsel der Tempora (Kühner II. p. 75.). — τοῦτο) diess und nichts Anderes. — κ. τ. μαρτ. αὐτοῦ οὐδεὶς λαμβ.) tragisches Verhältniss zum Vorigen, mit dem bloßen καὶ desto überraschender eingeführt. Vgl. 1, 10. 3, 11. Der Ausdruck οὐδεὶς λαμβ. ist die Hyperbole des tiefen Schmerzes über die im Vergleich mit der grossen Menge der Ungläubigen so geringe Zahl derer, welche sein Zeugniss annehmen, deren Gemeinschaft also die Braut der Hochzeit ist. Joh. selbst restringirt das οὐδεὶς durch das folgende ὁ λαβὼν etc. Vgl. 1, 10. 11. Der Zulauf, welchen Jesus gefunden (V. 26.), und die Freude des Täufers über dessen Wirken (V. 29 f.), kann seinen tiefern Blick in den Unglauben der Welt nicht bestechen. Daher Freude V. 29. und Schmerz V. 32.

\*) Richtig weisen schon die Väter auf das relative Verhältniss dieser Selbstaussage hin; Euth. Zig.: πρὸς σύγκρισιν τῶν ὑπερφυσικῶν λόγων τοῦ Χριστοῦ. Diess erkennt Hofm. Schriftbew. II. 1. p. 14.. V. 31. gar nicht auf den Täufer beziehend.

V. 33. *Αὐτοῦ*) nachdrücklich voran: *sein* Zeugniß, mit dem folgenden *ὁ Θεός* correlat. — *ἐσφράγισεν*) der *hat* durch dieses Angenommenhaben *besiegelt*, d. h. thatsächlich *bestätiget*, *ratihabirt*. S. zu diesem tropischen Gebrauch 6, 27. Rom. 4, 11, 15, 28. 1. Kor. 9, 2. 2. Kor. 1, 22. Eph. 1, 13. *Jacobs* ad Anthol. IX. p. 22, 144, 172. — *ὅτι ὁ Θεὸς ἀληθ. ἐστίν*) In der Annahme des Zeugnisses *Jesu* liegt die thatsächliche, menschlicherseits gegebene Bestätigung der Wahrhaftigkeit *Gottes*, da ja *Jesus* (s. V. 34.) *Gottes* Gesandter und Dolmetscher ist. Die Nichtannahme jenes Zeugnisses, durch welche man es für unwahr erklärt, würde eine Verwerfung der göttlichen Wahrhaftigkeit sein. Vrgl. 1. Joh. 5, 10. Die Beziehung auf die alttestamentlichen *Verheissungen* (*Luthardt* II. p. 489.) liegt dem Contexte fern.

V. 34. Das erste γάρ dient zur Begründung von ἐσφράγισεν, ὅτι etc.; das zweite begründet das τὰ ῥήματα τ. Θεοῦ λαλεῖ, sofern nämlich, wenn Gott den Geist ἐκ μέτρον gäbe, es zweifelhaft bleiben würde, ob das, was sein Gesandter redet, göttliche Offenbarung sei; es könnte auch ganz oder theilweise Menschenwort sein. — ὃν γὰρ ἀπέστ. ὁ Θεός etc.) nicht allgemeiner Satz, auf jeden Propheten passend, sondern nach V. 31. näher zu bestimmen von der himmlischen (ἄνωθεν, ἐκ τοῦ οὐρανοῦ) *Sendung*, und *Jesum* meinend. Das fordert der Context. Aber das folgende οὐ γὰρ ἐκ μέτρον etc. ist nothwendig als allgemeiner Satz zu fassen, da nicht αὐτῷ dabeisteht. Die Ausleger wollen αὐτῷ ganz willkürlich hinzudenken, so dass gesagt werde, nicht bemessen und beschränkt, sondern ungemessen und in ganzer Fülle gebe Gott Christo den heiligen Geist. Schon diese unbefugte Ergänzung, aber auch das Praes. δίδωσιν, da Christus als den Geist bereits inne habend gedacht sein muss, hätte von dieser Fassung abhalten sollen. Der Sinn des allgemeinen Satzes ist vielmehr: nicht nach einem Maasse (so dass er also nicht im Stande oder nicht gewillt wäre, über eine gewisse wie durch ein bestimmtes Maass gesetzte quantitative Gränze der Geistesverleihung hinauszugehen) giebt er den Geist; er verfährt dabei vielmehr unabhängig von einem μέτρον, von keiner maassgebenden Schranke beengt und gehemmt. Daraus ergiebt sich dann die auf *Jesum* zu machende Anwendung, dass Gott diesen, als er ihn sandte, seinem Wesen und seiner Bestimmung gemäss mit der reichsten Geistbegabung, nämlich mit der ganzen Fülle des Geistes (πᾶν τὸ πλήρωμα, Kol. 1, 19.), ausgestattet

haben muss \*), reicher also als die Propheten und alle Anderen, was er nicht gekonnt hätte, wenn er überhaupt bei der Geistesmittheilung *an ein Maass* gebunden wäre \*\*). — ἐκ μέτρον) ἐκ von der Norm. S. Bernhady p. 230. Die Stelle Vajikra rabba sect. 15. f. 158. 2.: „Etiam Spiritus S. non habitavit super prophetas nisi mensura quadam (קצוה); quidam enim librum unum, quidam duos vaticiniorum ediderunt“, gehört nicht hieher.

V. 35. Weitere Beschreibung der Hoheit Christi. Der Vater hat dem geliebten Sohne *unumschränkte Gewalt verliehen*. — ἀγαπ.) Grund des δέδωκ. — πάντα) Neutr. und unbeschränkt. Falsch Kuinoel: omnes doctrinae suae partes (vgl. Grot.: „omnia mysteria regni“)! Nichts ist ausgenommen von der Messianischen ἐξουσία. Vrgl. 13, 3. Matth. 11, 27. 1. Kor. 15, 27. Hebr. 2, 8. — ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ) Erfolg der Richtung des Gebens, bekannte Prägnanz. Wiener p. 367.

V. 36. Um so folgenschwerer ist Glaube und Unglaube an den Sohn! ächtprophetischer Schluss auf Leben und Tod. — ἔχει ζ. αἰ.) er hat ewiges Leben, nämlich die Messianische ζωή, welche in ihrer zeitlichen Entwicklung schon ein gegenwärtiger Besitz des Gläubigen ist. Bei der Parusie wird sie vollendet und verherrlicht; daher der auf den künftigen αἰών gehende Gegensatz οὐκ ὁψεται ζωὴν berechtigt ist, weil er das οὐκ ἔχει ζ. zur Voraussetzung hat. Vrgl. z. V. 15. 16. — ἀπειθῶν) nicht: wer dem Sohne *nicht glaubt* (Luther u. V.), sondern: wer *ungehorsam ist* dem Sohne, aber nach dem Contexte: sofern derselbe den Glauben verlangt. Vrgl. Act. 14, 2. Rom. 11, 30. Fritzsche ad Rom. I. p. 17. — ἡ ὀργή) nicht die Strafe, sondern der Zorn als nothwendiger Affect der Heiligkeit; s. z. Rom. 1, 18. Eph. 2, 3. Matth. 3, 7. — μένει) weil unversöhnt, da eben das Aneignende der Versöhnung, der Glaube (3, 16.), verweigert wird; vrgl. 9, 41. Dieses μένει setzt voraus, dass der den Glauben Verweigernde bereits in einem sitt-

\*) οὐ γὰρ μέτρα λόγιοι [vielmehr πνεύματος] φέρει λόγος, Nonnus.

\*\*) Hitzig in Hilgenf. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1859. p. 152 ff., die erste Vershälfte als allgemeinen Satz nehmend, welcher auf jeden Propheten passe, will dann statt οὐ das Relativum οὗ lesen: „nach welchem Maasse nämlich er den Geist verleiht.“ Schon wegen des γὰρ eine Unmöglichkeit. — Am nächsten unserer Fassung tritt Ewald p. 209. Lange hingegen fasst so, als ob dastände: οὗ γὰρ οὐκ ἐκ μέτρον etc. Vrgl. Hengstenb.: „Gott giebt in dem vorliegenden Fall“ u. s. w.

lichen Zustande sich befindet, welcher dem göttlichen Zorne verfallen ist, welche Zornverfallenheit bei ihnen nicht durch den Glauben aufgehoben wird, sondern durch den Unglauben *bleibt*. Der Zorn wird also nicht erst durch die Glaubensverweigerung *erregt* (*Ritschl* de ira Dei, Bonn. 1859. p. 18 f.), sondern ist schon da und wird durch dieselbe *erhalten* \*). Ob aber dieser Zorn schon *von Geburt her* auf ihm laste (*Thomas*. Chr. Pers. u. Werk I. p. 289.), darüber folgt aus u. St. nichts. — Dass schon *der Täufer* so reden konnte, ergibt sich aus 1, 29. — ἐπ' αὐτόν) wie 1, 32 f.

## K A P. IV.

V. 3. πάλιν) fehlt bei A. und vielen anderen Majuskeln u. Minusk., Syr. p. Pers. p. Or. Chrys. Es findet sich zwar bei B. C. D. L. M., ward aber leicht zur Bezeichnung der *Rückkehr* zugesetzt. — V. 5. οὐ) *Elz.*: ὅ, gegen C.\* D. L. M. S. Minusk. Chrys.; unfine Besserung. — V. 6. ὥσει) A. B. C. D. L., 33. haben ὥς. So *Lachm.* u. *Tisch.*, für welche die Zeugen entscheiden. — V. 9. Statt πειν hat *Lachm.* nach A. L. πιν, *Tischend.* aber V. 7. 9. 10. nach B.\* C.\* D. πειν. Auch *Anthol.* 11, 140, 3. finden sich beide Formen der Vulgärsprache in den Codd. πειν ist hier u. V. 7. 10. als die bezeugtere aufzunehmen. — οὐσης) ist mit *Lachm.* u. *Tisch.* nach entscheidenden Zeugen hinter Σαμαρ. zu stellen. — V. 14. Die Worte οὐ μὴ bis δῶσα αὐτῷ fehlen bei C.\* Minusk. u. einigen Verss. u. Vätern, auch Or.; eingeklammert von *Lachm.* Zur Streichung sind die Zeugen zu schwach, und wie leicht konnte vom ersten αὐτῷ mit Uebergang des Zwischenliegenden zum zweiten αὐτῷ fortgegangen werden! — Statt διψήσῃ haben *Lachm.* u. *Tisch.* διψήσει nach A. B. D. L. M. Δ. Minusk. Or. Eus. Aber das Futur. scheint mit einer alten Weglassung von μὴ (welche sich noch bei D. findet) zusammenzuhängen. — V. 16. ὁ Ἰησοῦς fehlt bei B. C.\* *Heracl.* Or.; Zusatz. — Die Stellung σου τὸν ἄνδρα (*Tisch.*) ist durch B. Minusk. Or. (dreimal) Chrys. zu schwach bezeugt. — V. 21. γύναι, πιστεύσόν μοι) *Lachm.*: γ. πιστεύε μ.; *Tisch.*: πιστεύε μ. γ. Bei vielfachen Verschiedenheiten der Zeugen ist letzteres durch B. C.\* L. Ver. Sahid. *Heracl.* Or. Ath. Cyr. Chrys. Hilar. das Beglaubteste und aufzunehmen. — V. 27. Statt ἐθαύμαζον hat *Elz.* ἐθαύμασαν, gegen entscheidende Zeugen. — V. 30. Nach ἐξήλ-

\*) Diess auch gegen *Hengstenb.* Allerdings aber ist das μέναι nach dem Contexte ein *ewiges*.



θον hat *Elz.* οὖν, gegen entscheidende Zeugen. Verbindungszusatz, statt dessen sich auch δέ findet, und C. D. Verss. καί vor ἐξῆλθον haben, daher *Lachm.* diess καί in Klammern hat. — V. 34. ποιῶ) B. C. D. K. L. Minusk. Clem. Heracl. Or. Cyr. Chrys.: ποιήσω; empfohlen von *Griesb.*, aufgenommen von *Lachm.* Gleichstellung nach dem Folgenden. V. 35. Statt τετραμήνος hat *Elz.* τετράμηνον gegen fast alle Un- cialen. Ungeschickte Besserung. Vrgl. Hebr. 11, 23. — V. 36. Vor ὁ θεός, hat *Elz.* καί (eingeklammert von *Lachm.*, getilgt von *Tisch.*), welches von B. C.\* D. L. Minusk. Verss. u. Vätern verurtheilt wird. Bei der schon sehr alten Verschiedenheit, ἥδη mit dem Folgenden (A. C. D. Cyr.) oder aber mit dem Vorhergehenden (Or.) zu verbin- den, ist die Einschlebung von καί in Folge der letztern Verbindungs- weise geschehen. Wäre καί ächt, so würde keine von beiden Ver- bindungen die Weglassung motivirt haben. — V. 42. Nach κόσμου hat *Elz.* ὁ Χριστός, welches nach bedeutenden Zeugen auch *Lachm.* u. *Tisch.* als exeget. Zusatz getilgt haben. — V. 43. καὶ ἀπῆλ- θεν) fehlt bei B. C. D. Minusk. Codd. d. It. Copt. Or. Cyr. Eingek- lammert von *Lachm.*, getilgt von *Tisch.* Mit Recht; ergänzender Zusatz nach V. 3., der Johann. Ausdrucksweise nicht entsprechend. — V. 45. Statt ἃ ist nach A. B. C. L. Minusk. Or. Cyr. Chrys. mit *Lachm.* u. *Tisch.* ὅσα aufzunehmen. Da der Begriff von ὅσα schon in πάντα liegt, schien ἃ passender, welches daher auch V. 29. u. 39. in Codd. sich findet. — V. 46. Nach οὖν hat *Elz.* ὁ Ἰησοῦς, welches bei erheblichen Zeugen ganz fehlt, bei anderen hinter πάλιν steht (so *Scholz.*) Gewohnter Zusatz. — V. 47. αὐτόν nach ἡρ. fehlt bei B. C. D. L. Minusk. Verss. Or. Aug. Eingeklammert von *Lachm.*, getilgt von *Tisch.* Ergänzung. — V. 50. ᾧ ὃν haben A. B. C. L. *Lachm.* Unkundige Besserung. — V. 51. ἀπῆντησαν) B. C. D. K. L. Minusk.: ὑπῆντησαν. So *Lachm.* u. *Tisch.* Richtig, weil Joh. sonst immer ὑπαντ. hat (11, 20. 30. 12, 18.) — ὁ παῖς σου) *Lachm.*: ὁ π. αὐτοῦ, nach so erheblichen Zeugen (auch A. B. C.), dass die Recepta als mechanische Aenderung nach V. 50. zu betrachten ist. — V. 52. Statt χθές ist nach überwiegenden Codd. mit *Lachm.* u. *Tisch.* ἐχθές aufzunehmen.

---

V. 1—3. Ὡς οὖν ἔγνων etc.) οὖν, igitur, nämlich in Folge des vorher berichteten Zulaufs, den er hatte. Bei diesem Zulauf konnte nicht ausbleiben, dass er in Erfah- rung brachte (ἔγνων, nicht von übernatürlicher Erkenntniss, sondern vrgl. V. 53. 5, 6. 11, 57. 12, 9.), es sei zu den Ohren der Pharisäer gekommen, dass er u. s. w. Diess veranlasste ihn aber, sich nach Galiläa zurückzuziehen,

weil er hier ihren Feindseligkeiten weniger unmittelbare Nahrung und Reizung darbieten würde als in Judäa an der Quelle der Hierarchie; vor der Zeit, ehe seine Stunde nahe und sein bewusster Beruf erfüllt war, sich preis zu geben, war seinem Bewusstsein vom göttlichen Geschehke und Zwecke seiner Sendung entgegen. Darum begnügte er sich für jetzt mit der Erregung, welche er bereits in Judäa für sein Werk hervorgebracht hatte, und zog sich vorläufig in sein weniger beachtetes Heimathsland zurück \*). Ueber die Zeit dieser Rückkehr s. V. 35. Dass er mit dem Verlassen Judäa's das Taufen aufgegeben, weil die Gefangennahme des Joh. (?) einen Bann der Unreinheit über Israel gebracht habe (*Lange* L. J. II. p. 515 f.), ist eine willkürliche Annahme. Das Getauftwerden versteht sich auch fernerhin bei Bekehrungen (wie V. 53.) von selbst, vrgl. 3, 5., und Matth. 28, 19. enthält nicht ein neues Taufgeheiss, sondern erstreckt es nur über alle Völker. — οἱ Φαρισαί.) Nur diese Jüdische Parthei, die mächtigste und gefährlichste, wird noch von Johannes, dem am meisten dem Judenthum fern gewordenen Evangelisten, genannt. — ὅτι Ἰησοῦς etc.) wörtliche Wiedergebung der Kunde; daher der Name und die Praesentia. Vrgl. Gal. 1, 23. — ἡ Ἰωάννης) welchen sie überdiess wegen seines gesetzlichen Standpunktes und nach seinen Erklärungen 1, 19 ff. weniger zu fürchten hatten, als den gleich so reformatorisch, wunderthätig und er-

---

\*) Nach *Hofm.* Schriftbew. II. 1. p. 168 f., dem *Lichtenstein* folgt, zieht sich Jesus zurück, weil er besorgt, das, was den Pharisäern zu Ohren gekommen war, werde von ihnen zur Verdächtigung des Täufers benutzt werden. Allein diess ist um so weniger glaubhaft, als Jesus gewiss eben so wie Johannes selbst (3, 30.), die göttliche Nothwendigkeit, dass er wachsen und der Täufer abnehmen müsse, im Bewusstsein trug, und daher Schwerlich durch Rücksichtsnahmen der angenommenen Art seine Schritte bemass. Auch konnte er ja durch sein Zeugniß für den edlen Johannes in dessen Nähe wirksamer etwaigen Verdächtigungen desselben entgegen treten, als durch Zurückgehen vom Schauplatz. Nein, Jesus weicht der Gefahr aus, die ihm selbst drohete, und welcher er sich preis zu geben als noch unzeitig erkannte. Vrgl. 7, 1. 10, 40. 11, 54. *Nonnus*: φεύγων λύσσαν ἀπιστον ἀκηλῆτων Φαρισαίων. Dabei ist jedoch nicht mit *Hengstenb.* die Entweichung Jesu nach Galiläa dadurch motivirt zu denken, dass Joh. bereits das Opfer pharisäischer Verfolgung geworden sei, Jesus also noch mehr diese Verfolgung zu besorgen gehabt habe. Davon, dass die Pharisäer den Täufer dem Herodes überliefert haben, findet sich nirgends eine Spur. Diese Auskunft beruht lediglich auf dem Bemühen der Harmonistik, unsere Reise nach Galiläa mit Matth. 4, 12. gleich zu setzen. Vrgl. z. 3, 24.

folgreich in Jerusalem aufgetretenen und vom Joh. so bedenklich bezeugten Jesus. — V. 2. ist *nicht* zu parenthesiren, weil die Structur nicht unterbrochen wird. — καίτοι γε) *quantum quidem*. S. Kühner ad Xen. Mem. 1, 2, 3. Klotz ad Devar. p. 654 f. Man hatte die Sache dermaassen bezeichnet, dass „semper is dicitur facere, cui praeministratur“, Tertull. Dass Johannes selbst taufte, gab hierzu die Handhabe. Warum Jesus selbst nicht taufte? Nicht um nur der Predigt obzuliegen (vgl. 1. Kor. 1, 17.), denn das Nichttaufen muss *grundsätzlich* gewesen sein, da es Joh. so unbeschränkt bemerklich macht (gegen Thomas, Lyra, Maldonat. u. M.); auch nicht weil er *auf sich selbst* hätte taufen müssen (so schon Tertull. de bapt. 11.), denn Er hätte diess gekonnt. Nonnus deutet das Richtige an: οὐ γὰρ ἀναξίαντιζεν ἐν ὕδατι. Treffend Beng: „baptizare actio ministerialis Act. 10, 48. 1. Cor. 1, 17.; Johannes minister sua manu baptizavit, discipuli ejus ut videtur neminem, ut Christus baptizat Spiritu sancto;“ was den Jüngern erst später (7, 39.) möglich war. Vgl. Ewald p. 270 f. — Uebrigens enthält V. 2. nicht eine Selbstberichtigung des Evangelisten, sondern eine Berichtigung der V. 1. angegebenen Form des Gerüchts. Vgl. 3, 26. Nonn.: ἐτήτυμος οὐ πέλε φήμη. Darin liegt (gegen Baur u. Hilgenf.) das geschichtliche Interesse der Bemerkung, welche man nicht als ungeschichtliche Consequenz der Verlegung der christlichen Taufe in die Zeit Jesu zu betrachten hat.

V. 4 f. Ἔδει) der geographischen Lage nach, daher auch der gewöhnliche Pilgerweg der Galiläer durch Samarien ging (Joseph. Antt. 20, 6, 1.), wenn man nicht zur Vermeidung des verhassten Landes durch Peräa ziehen wollte, wozu aber Jesus jetzt noch keinen Anlass hatte. Vgl. Luk. 9, 52. — εἰς πόλιν) nach einer Stadt hin (nicht hinein, V. 28 ff.). S. Fritzsche ad Marc. p. 81. — Συχάρο) nicht Συχάρ, wie Elz. gegen die besten Zeugen hat, ist nach der herkömmlichen Annahme dieselbe Stadt, welche Gen. 33, 18. Jos. 20, 7. Jud. 9, 7. al. שִׁכָּר (LXX. Συχέμ, vgl. Act. 7, 16., auch Σίκιμα, vgl. Joseph.), nach dem Zeitalter Christi aber Neapolis (Joseph. Bell. 4, 8, 1.) und jetzt Nablus heisst. S. Crome Beschreib. von Pal. I. p. 102 ff. Robinson III. p. 336. Ueber die jetzt noch geringen Reste der Samariter in dieser Stadt: Rogers on the modern Samarit. Lond. 1855. Bargès les Samaritains de Naplouse, Paris 1855. Der Name Συχάρο \*) wäre hiernach eine Ent-

\*) Ueber den Talmudischen Namen שִׁכָּר s. Wieseler Synopse p. 256 f.

stellung des alten Namens, vielleicht eine, obwohl zur gewöhnlichen Benennung gewordene *absichtliche* Entstellung, auf *Saufstadt* (nach Jes. 28, 1.), oder auch *Lügenstadt* oder *Heidenstadt* nach Hab. 3, 18. (רָשָׁע) lautend. Ersteres meint *Reland*, Letzteres *Lightf.* u. *Hengstenb.* Vrgl. überh. auch *Ewald* Gesch. d. Volks Isr. IV. p. 256. 346. Aber die Verschiedenheit des Namens, so wie das folgende *πλησίον* etc. und V. 7. lässt es als wahrscheinlicher erkennen, dass Sychar eine besondere in der Nähe von Sychem befindliche Stadt gewesen sei (*Hug*, *Luthardt*, *Lichtenst.*, *Ewald*); s. bes. *Delitzsch* in *Guericke's* Luth. Zeitschr. 1856. p. 244 ff. Das *χωρίον* gehörte zu Sychem (Gen. 33, 19. 48, 22. LXX. Jos. 24, 32.), muss aber *nach Sychar* zu gelegen haben. — *πλησίον*) Die Stadt lag in der Nähe des Feldes u. s. w. Nur hier im N. T., sehr häufig bei Classikern, als *reines* Adverb.

V. 6. Πηγή τοῦ Ἰακώβ) ein Quellbrunnen (V. 11.), dessen Herrichtung die Ueberlieferung dem *Jakob* zuschrieb. Noch jetzt, jedoch ohne Quellwasser, vorhanden und verehrt. S. *Robinson* III. p. 330. *Ritter* Erdk. XVI. p. 654 ff. Die alte Heiligkeit dieses Orts machte ihn dem *Joh.* um so bemerkenswerther. — οὕτως) so ohne Weiteres, auf der Stelle. S. *Ast* Lex. Plat. II. p. 495. *Kühner* ad Xen. Mem. 3, 6, 9. Die Fassung: *ermüdet wie er war* (*Erasm.*, *Beza*, *Winer*, *Hengstenb.*), so dass es das vorherige Particip dem Sinne nach wiederhole (s. *Bornem.* in *Rosenm.* Rep. II. p. 246 ff. *Ast* l. l. *Stallb.* ad Plat. Gorg. p. 79.), würde οὕτως wie auch Act. 27, 17. 20, 11. *vorangestellt* fordern. — ἐπὶ τῇ πηγῇ) am Brunnen, die unmittelbare Nähe bezeichnend, 5, 2. Mark. 13, 29. Ex. 2, 15. S. *Bernhardy* p. 249. *Reisig* ad Oed. Col. 281. *Ellendt* Lex. Soph. I. p. 541. — ὥρα — ἔκτῃ) die Mittagsstunde, δέυμιος ὥρη, *Nonn.* Auch hier nicht Römische Stundenzählung (s. z. 1, 40.), obgleich die Abendzeit die gewöhnlichere des Wasserholens wäre. Aber der ungewöhnlichen Zeit ist auch nicht die Bestimmung unterzulegen, dass im Zusammenhange damit Jesus erkannt habe, „dass ihm das Weib vom Vater geschenkt sei“ (*Luthardt* p. 80.). Das hat Jesus unabhängig von der Stunde erkannt. Aber dem *Johannes* war die Stunde dieser ersten Samariterpredigt unvergesslich geblieben; *darum* nennt er sie.

V. 7—9. Γυνὴ ἐκ τ. Σαμαρ.) gehört zusammen, eine Samariterin. *Joh.* hebt die Landesangehörigkeit hervor, um das Charakteristische des folgenden Gesprächs vorzuberei-

ten. Nicht die zwei Stunden entfernte *Stadt (Sebaste)*, sondern das *Land* ist gemeint. — ἀντλήσαι ὕδωρ) Das jetzige Nabulus liegt  $\frac{1}{2}$  Stunde vom Brunnen entfernt, hat auch in seiner nächsten Umgebung viele Quellen. S. *Robinson* III. p. 333. Um so wahrscheinlicher, dass Sychar eine besondere Stadt gewesen, aus welcher das Weib gekommen war \*). — Ueber die Formen πειν und πιν (so *Jacobs* Del. epigr. 6, 78.) s. *Buttm.* neut. Gr. p. 58., welcher das von *Fritzsche* (de conform. Lachm. p. 27.) für Schreibfehler gehaltene πιν vorzieht. Ueber den Ausdruck δίδωμι πειν ohne ausgedrücktes Object: *Krüger* §. 55, 3, 21. Dass übrigens jenes „gieb mir zu trinken“ den „geistlichen Untersinn“ gehabt habe: gieb mir *geistliche* Erquickung (durch deine Bekehrung), wie *Hengstenb.* meint, ist an sich willkürlich angenommen und gegen V. 8., welcher keinesweges überhaupt begründet, weshalb sich Jesus in's Gespräch mit dem Weibe eingelassen habe; denn das konnte er auch im Beisein der Jünger. — V. 8. γάρ) Grund weshalb er den Dienst der Frau in Anspruch nahm; die Jünger hatten das Reisegeräthe, wozu gewiss auch ein ἀντήλυα (V. 11.) gehörte, mit sich. — ἵνα τροφὰς ἄγορ.) Nach der spätern Tradition („Samaritani panem comedere aut vinum bibere prohibitum est, *Rasche ad Sota* p. 515.) wäre diess nicht gestattet gewesen. Aber so schroff konnte damals die Trennung nicht sein, zumal im Handelsverkehr und für die Galiläer, da deren Pilgerweg durch Samarien ging. Ueberdiess war Jesus über die feindliche Volkscheidung erhaben (Luk. 9, 52.). — V. 9. Das Weib erkennt in Jesu den Juden ohne Zweifel an der Sprache, nicht blos Aussprache. — πῶς) qui fit ut. In der Rede der Frau ist eine kecke Caprice des Nationalgefühls. — οὐ γὰρ etc.) nicht Parenthese, aber Worte des Evangelisten. — Juden mit Samaritern, ohne Artikel.

V. 10. Gewiss hat Jesus die Empfänglichkeit des Weibes unmittelbar erkannt; daher, mit Beiseitesetzung seines Bedürfnisses, die Anknüpfung des Gesprächs, welche frappant genug war, um gleich das ganze Interesse der sanguinischen Frau zu erregen, wenn es auch zunächst nur das der weiblichen Neubegierde war. — τὴν δωρ. τ. Θεοῦ) die (vorliegende) Gabe Gottes, d. i. die Wohlthat, dass Gott sie mit ihm zusammengeführt habe. Nicht die Person Jesu

---

\*) Dass sie wegen der Heiligkeit des Wassers den weiten Weg aus Sichem nicht gescheut habe (*Hengstenb.*), ist ohne alle Andeutung des Textes.



(die Griechen, *Erasm.*, *Beza* u. M., auch *Hengstenb.*), auf welche sich erst der Fortschritt der Rede mit dem näher bestimmenden καί bezieht; nicht der heil. Geist (*Augustin.*, *Rupert.*, *Jansen*). — σὺ ἄν ἤτησας) du hättest ihn gebeten (nämlich dir zu trinken zu geben) und er hätte u. s. w. Man beachte den Nachdruck von σὺ (von deiner Seite wäre das Bitten geschehen). — ὑδωρ ζῶν) Das Weib versteht: quellendes Wasser, מים חיים Gen. 26, 19. Lev. 14, 5. Jer. 2, 13. al. Vrgl. *vivi fontes* u. dergl. bei Römern; s. *Wetst.*; Christus meint zwar auch Quellwasser, aber wie 7, 38. in geistlichem Sinne (vrgl. V. 14.), nämlich die göttliche Gnade und Wahrheit (1, 14.), welche er, der Inhaber derselben, aus seiner Fülle mittheilt, und in deren lebendiger, reger und zur Befriedigung des geistlichen Bedürfnisses immer frisch wirksamer Kraft sich das Wesen des quellenden Wassers darstellt. Vrgl. analoge Stellen: Sir. 15, 3. 24, 21. Bar. 3, 12. und aus den Rabbinen bei *Lightf.* p. 792. *Schoettg.* zu V. 14. *Buxtorf Lex. Talm.* p. 2298. Er meint nicht sich selbst, sein eigenes Leben (*Olsh.* nach *Epiphan.* u. M.), wie er in diesem Sinne 6, 35. vom Brode redet, was aber an keiner Stelle der gegenwärtigen Unterredung angedeutet ist; auch nicht den Glauben (3, 15.), wie *Lücke* will, noch den Geist (*Calov.*, *B. Crus.*, *Luthardt*, *Hofm.*), welche erst in Folge der Mittheilung des lebendigen Wassers eintreten. Die Beziehung auf die Taufe (*Justin.*, *Cyprian*, *Ambros.* u. M.) liegt dem Texte fern.

V. 11 f. Das Quellwasser hier im Brunnen kannst du nicht meinen; denn das kannst du mir nicht geben, weil du kein Schöpfgefäß hast, und ohne ein solches nicht dazu kommen kannst, weil der Brunnen tief ist. Woher hast du also das gemeinte Quellwasser? — κύριε) Das τίς ἐστίν ὁ λέγων σοι etc. V. 10. hat auf die Frau den augenblicklichen Eindruck eines gewissen, doch mit Ironie gemischten Respectes gemacht. — οὐτε mit folgendem καί ist selten; 3. Joh. 10. S. *Hartung* Partikell. I. p. 194. *Klotz* ad Devar. p. 714. — μὴ σὺ μείζων etc.) Beachte das nachdrücklich vorangestellte σὺ: doch nicht Du bist grösser u. s. w.? Du siehst doch nicht darnach aus! Vrgl. 8, 53. — μείζων) d. i. mehrvermögend, etwas Besseres zu geben im Stande. Von ihm ward uns der Brunnen gegeben, und ihm selbst war er gut genug, mit den Seinigen daraus zu trinken, und Du redest da, als ob Du anderes und besseres Quellwasser hättest! Das Weib benimmt sich auf das räthselhafte Wort Christi zunächst ähnlich wie Ni-

kodemos 3, 4., aber sinniger und aufgeweckter, zugleich kecker und weiblich redselig. — τοῦ πατρὸς ἡμῶν) denn auf Joseph führten die Samariter ihre Abstammung zurück. Joseph. Antt. 7, 7, 3. 8, 14, 3. 11, 8, 6. Und rein heidnischen Ursprungs (*Hengstenb.*) waren sie gewiss nicht. S. Keil z. 2. Reg. 17, 24. *Peterm.* in *Herzog's Encykl.* XIII. p. 367 f. — ὅς ἔδωκεν etc.) Samaritanische Ueberlieferung, nicht aus dem A. T. — καὶ αὐτὸς etc.) καὶ das einfache und, — weder für καὶ ὅς, noch und zwar. — Die θρέμματα sind das Vieh (Plat. Polit. p. 261. A. Xen. Oec. 20, 23. Ages. 9, 6. Herodian. 3, 9, 17. Joseph. Antt. 7, 7, 3.), nicht das Gesinde (*Majus, Kypke* \*); die Heerden machen das Bild des nomadischen Erzvaters vollständig. — τὸ ὕδωρ τὸ ζῶν) welches du zu geben hast. V. 10.

V. 13 f. Nicht Auslegung, sondern (vgl. 3, 5.) weitere Ausführung des Bildes, um die Frau dem höhern Sinne näher zu bringen. — τοῦτου) auf den Brunnen hinweisend. — οὐ μὴ διψ. εἰς τ. αἰῶνα) wird gewisslich nicht dürsten in Ewigkeit, Gegensatz der vorübergehenden leiblichen Erquickung V. 13. Vgl. 6, 34. Die himmlische Gnade und Wahrheit, welche Christus mittheilt, durch den Glauben in's innere Leben aufgenommen bewirkt die Befriedigung des Heilsbedürfnisses auf ewig, so dass man niemals den Mangel dieser Befriedigung empfindet, weil man sie immer hat. Treffend *Beng.*: „Sane aqua illa, quantum in se est, perennem habet virtutem; et ubi sitis recurrit, hominis, non aquae defectus est.“ Der Ausdruck Sir. 24, 21.: οἱ πίνοντές με (die Weisheit) εἴ τι διψήσουσι, beruht auf einer andern Anschauung des fortwährenden Genusses, nämlich nach seinen einzelnen Momenten, nicht nach der aus ihnen bestehenden Einheit und Zuständlichkeit. — γένῃσεται ἐν αὐτῷ etc.) nach der negativen Wirkung die positive (wobei τὸ ὕδωρ ὃ δώσω αὐτῷ mit Nachdruck wiederholt ist): die im Glauben angeeignete göttliche Gnade und Wahrheit wird ihr kräftig wirksames Leben in ihm so entwickeln, dass dessen rege frische Macht in's ewige Messianische Leben hineindauert. Bei seinem Eintritt in's Messiasreich (vgl. 3, 3. 5.) nimmt er diese innere lebendige Macht der aufgenommenen göttlichen χάρις καὶ ἀλήθεια mit hinein. Vgl. 6, 27. — ἄλλεσθαι εἰς, hineinspringen, häufig auch bei Classikern (Hom. Il. α, 537. Xen. Mem. 1, 3, 9.), aber vom Wasser nur hier. Die ζωὴ αἰῶν. ist, dem Bilde ei-

\*) Von *Slaven* kommt es auf Inschriften vor; bei Classikern auch von *Kindern* (*Valck. Diatr.* p. 249.).

ner weitspringenden Quelle entsprechend, *örtlich* gedacht. εἰς zum ewigen Leben *gereichend* zu fassen (B. Crus., Luthardt), verlässt willkürlich das Bild, zu dessen wesentlichen Zügen auch der der Unversiegbarkeit gehört. Vrgl. zu εἰς ζ. αἰ. V. 36.

V. 15 f. Das Weib, die höhere Bedeutung des Wassers noch nicht ahnend (gegen B. Crus., Lange), aber einigermassen verwirrt geworden, bittet nicht ironisch, wie Lightf., Tholuck wollen, sondern treuherzig um das wunderbare Wasser, welches ihr jedenfalls sehr zu statten kommen werde. — Jesus bricht ab, und hebt an, durch die anscheinend unbedeutsame Aufforderung: rufe deinen Mann, das Weib *in ihrem innern Leben* zu erfassen, *um sie die Anfänge des Glaubens an ihn an sein übernatürliches Wissen ihrer besonderen sittlichen Verhältnisse anknüpfen zu lassen*. Diese Anknüpfung musste die *Erregung des Schuldgefühls* (s. V. 29.) mit sich führen, und so den Weg zur μετάνοια bahnen, und wer mag leugnen, dass diess ausser jenem nächsten Zwecke mit in der Absicht Jesu gelegen habe? wengleich er nicht gradezu straft, sondern die Erregung sich selbst überlässt (gegen Strauss u. M.). — φώνησ. τ. ἄνδρα σου) Was der Mann *gesollt* habe, ist nicht einmal zu fragen (Chrys., Euth. Zig.: als habe er an der vorliegenden Heilsgabe mit Theil nehmen sollen, so auch Lücke), da die Aufforderung nur *scheinbar*, nicht *Ernst* ist, weil Jesus ihr Verhältniss *wusste*, nicht aber erst durch die Antwort der Frau seine prophetische Gabe geweckt sah, was ganz willkürlich angenommen wird (Lücke). Nach Lange L. J. II. p. 530 f. wäre es unpassend gewesen, wenn sich Jesus nun, da sich die Frau bereit gezeigt, seine Jüngerin zu werden (?), länger mit ihr ohne Beisein des Mannes unterhalten hätte; sein Verlangen sei also „nach dem höchsten feinsten Socialrechte“ gewesen. Aber der Mann war ja ein *Buhle!* — ἐλθέ) nach dem Contexte im Sinne *Wiederkommens*. Xen. Anab. 2, 1, 1. 5, 1, 4. Bar. 4, 37. Tob. 1, 18. Heind. ad Plat. Prot. p. 310. C. Vrgl. 14, 18.

V. 17 f. Die Frau ist *betroffen*; ihr leichtes, naiv schalkhaftes Wesen ist jetzt vollends vorüber; sie will dem empfindlichen Punkte mit dem halbwahren οὐκ ἔχω ἄνδρα schnell aus dem Wege gehen; aber Jesus greift tiefer. — καλῶς) richtig, zutreffend, 8, 48. Matth. 15, 7. Luk. 20, 39. Wiefern treffend, s. d. Folgende, nämlich nur relativ, daher die Billigung nur scheinbar ist und etwas Ironisches hat. — ἄνδρα οὐκ ἔχω) einen Mann habe ich nicht

Hier war der *Begriff* ἀνὴρ der Hauptpunkt, den Jesus zu betonen hat, daher ἄνδρα an der Spitze. — πέντε γὰρ etc.) Ob sie *wirklich* fünf Männer hintereinander gehabt, von denen sie theils durch Tod, theils wohl auch durch Scheidung getrennt war, oder ob Jesus *Buhlen* mitzähle, ἄνδρας je nach den verschiedenen Subjecten in verschiedener Beziehung nehmend? Ersteres ist anzunehmen, da der *jetzige* Mann, der nicht ihr *Ehemann* ist, den früheren Männern *entgegengesetzt* wird. Sie war also nach fünfmaligem Ehestande (*dessen* Geschichte schon ihr Gewissen brandmarkt V. 29.; wie? beruht auf sich) jetzt eine Wittwe oder Geschiedene, welche gar einen *Buhlen* (νόθον ἀκοίτην, *Nonn.*), der mit ihr wie Mann lebt, aber ihr Mann *nicht ist* (daher das nachdrücklich vorgesetzte οὐκ ἔστι). Das ganze Verhältniss von den fünf Männern als *Symbol der Geschichte des Samarit. Volks* (nach 2. Reg. 17, 24 ff. Joseph. Antt. 9, 14, 3.: πέντε ἔθνη — — ἕκαστον ἰδίον θεὸν εἰς Σαμαρ. κομίσαντες) aufzufassen, entweder als göttlich gefügtes Zusammentreffen (*Hengstenb.*, *Köstlin*, vrgl. *Baumg.*), oder als Dichtung (*B. Bauer*), deren mythische Grundlage jene Geschichte sei (*Strauss*), hat nicht einmal die geschichtliche Richtigkeit für sich. Denn der Mann, den das Weib *jetzt* hat, würde symbolisch den Jehova darstellen; dieser aber war bereits vor dem Eindringen der fremden Götter der Gott der Samariter, daher füglicher von *sechs* Männern geredet sein könnte (*Heracl.* las wirklich ἕξ). Wie unglaublich aber, dass Jesus den Jehova unter dem Bilde eines *Buhlen* (denn in *wilder Ehe* lebte jetzt das Weib) gedacht haben sollte! — Uebrigens ist die *Kenntniss Jesu* von den Verhältnissen der Frau die *unmittelbare* und *übernatürliche*; anzunehmen, er habe die Schicksale derselben von Anderen erfahren (*Paulus*, *Ammon*), ist gegen die Johanneische Anschauung, wie auch die Meinung, die Jünger hätten erst nachher Erfahrenes später in die Geschichte eingetragen (*Schweizer* p. 139.), ohne psychologischen Grund ist, wenn man einmal das Wissen Jesu vom sittlichen Zustand Anderer (und auch hier ist nicht bloß ein Wissen äusserer Erlebnisse, — gegen *de Wette*) nicht in den gewöhnlichen Schranken der Mittelbarkeit halten kann. Sonderbar unnöthig (2, 24 f.) erdichtet *Lange*: die psychische Einwirkung der fünf Männer auf die Frau habe in ihrer Erscheinung Spuren abgedrückt, welche Jesus erkannt habe. — ἀληθές) als etwas Wahres. S. *Winer* p. 412. Vrgl. Plat. Gorg. p. 493. D.: τοῦτ' ἀληθέστερον εἰρηκας. Soph. Phil. 909. Lucian. D. M. 6, 3. Tim. 20.

V. 19 f. Das Weib sieht jetzt in Jesus den Mann, von Gott mit höherem Wissen ausgestattet, einen *Propheten* (vrgl. 1. Sam. 9, 9), und richtet daher — vielleicht auch, um die weitere unangenehme Erwähnung ihrer durchschauerten Verhältnisse aus dem Wege zu räumen — die national-religiöse Streitfrage an ihn, die zwar noch nicht die Ahnung des Vorzugs der Judäischen Religion voraussetzt (*Ewald*), deren Entscheidung aber von solch einem *Propheten*, wie sie meinte, wohl zu erwarten stand. Das *volkstümliche* Interesse dieser Frage (s. Joseph. Antt. 13, 3, 4.) benimmt ihr den Schein der Unwahrscheinlichkeit selbst im Munde dieses Weibes (gegen *Strauss*, *B. Bauer*). *Luthardt* (nach *Besser*) meint, sie wolle im Gebet an heiliger Stätte Vergebung ihrer Sünden holen, und verlange nun zu wissen, wo? auf Garizim oder im Jerusalem. Aber so weit ist sie noch nicht; sie sagt auch nichts davon, bezeichnet auch die Stätte nicht als *Sühnstätte* (diess auch gegen *Lange*), und Jesus deutet in der Antwort nichts davon an. Ihre religiöse Wissbegierde ist noch theoretischer Art, s. V. 25. — *Θεωρῶν περισκοπεῖται καὶ θαυμάζει*, *Chrys.* — *οἱ πατέρες ἡμ.*) Da *ὑμεῖς* entgegengesetzt ist, so ist nicht bis auf *Abraham* und *Jacob* (nach einer auf Gen. 12, 6 ff. 13, 4. 33, 20. gestützten Ueberlieferung) zurückzugehen (*Chrys.*, *Euth. Zig.* u. V. auch *Kuinoel* u. *B. Crus.*), sondern auf die *Samaritanischen* Altvordern zu beziehen bis zur Erbauung des Tempels auf Garizim zurück zur Zeit des *Nehem.* — *ἐν τῷ ὄρει τούτῳ*) hinzeigend auf den Garizim, zwischen welchem und dem Ebal die Stadt *Sichem* (und *Sychar*) lag. Der Tempel selbst war schon von *Johannes Hyrcanus* zerstört worden, aber die Stätte selbst, welche bereits Mose als die des zu sprechenden Segens bezeichnet hatte (Deut. 11, 29. 27, 12 f.), blieb dem Volke heilig (vrgl. Joseph. Antt. 18, 4, 1. Bell. 3, 7, 32.) besonders auch wegen Deut. 27, 4. (wo der Samarit. Text גרִיזִים statt עֵבֶל hat), und ist es noch jetzt. S. *Robinson* III. p. 319 f. *Ritter* Erdk. XVI. p. 638 ff. Ueber die *Trümmern* auf der Spitze des Berges s. bes. *Bargès* a. a. O. p. 107 ff.

V. 21. Jesus entscheidet weder für das Eine noch für das Andere, giebt aber auch nicht beidem Unrecht (*B. Crus.*), sondern stellt sich, indem er nun anheben will, ihr das lebendige Wasser, die göttliche Gnade und Wahrheit, mitzutheilen, auf den *höhern Gesichtspunkt der Zukunft*, von welchem aus beide örtliche Beschränkungen des wahren Gottesdienstes *hinwegfallen* werden, und jene Frage selbst sich aufhebe, weil mit dem Siege seines Werks alle äu-



ssere Oertlichkeit der Gottesverehrung aufhöre, zwar nicht an sich, aber als die Freiheit des Dienstes bindend. — *προςχυνήσ.*) geht, zum Weibe gesprochen, nicht auf die Israeliten beider Religionsformen (*Hilgenf.*), sondern auf die künftige Bekehrung der Samariter, welche dadurch vom Dienst auf Garizim sollten gelöst, aber zum Dienst in Jerusalem nicht sollten gebracht werden, daher das *ἐν Ἱεροσολ.* in seiner Beziehung auf die Samariter seine Richtigkeit hat (gegen *Hilgenf.* in d. theol. Jahrb. 1857. p. 517.). Die göttliche Ordnung des Tempelcultus ist *pädagogisch*, Christus ihr *Ziel und Ende*, ihre *πλήρωσις*; die moderne Lehre von der Wiederherstellung der Jerusalemitischen Herrlichkeit ein chiliastischer Traum (vergl. z. Rom. 11, 27. Anm.). — *τῷ πατρὶ*) vom Standpunkte der künftigen Bekehrten gesagt, denen Gott mittelst des Glaubens an den Versöhner) der *Vater* sein sollte.

V. 22. Die Frage nach dem *Wo* der Anbetung hat Jesus beantwortet; ungefragt wendet er sich aber nun zu dem *Was* der Anbetung, und darin giebt er den Juden den Vorzug. Der Gedankengang ist nicht: „wie *jetzt* die Sachen stehen u. s. w.“ (*Lücke* u. M.), welcher *Zeitwechsel* bezeichnet sein müsste. — *ὁ οὐκ οἶδατε*) ihr *betet an*, was ihr nicht kennet. Gemeint ist *Gott*, welcher aber nicht persönlich, sondern durch das Neutr. seinem Wesen und Inhalte nach bezeichnet ist, nicht als *der* Angebetete, sondern als *das* Angebetete (vergl. zum Neutr. 3, 6.); und diess ist eben nur *Gott selbst*, nicht *τὰ τοῦ Θεοῦ* oder *τὰ πρὸς τὸν Θεόν* (*Lücke*), was zum Begriffe von *προςχυνεῖν* nicht passt, da nicht *das Göttliche*, sondern *Gott* (vergl. V. 21. 23. 24.) angebetet wird. Das *οὐκ οἶδατε* ist *relativ* gemeint; vergl. 7, 28. Da nämlich die Samariter nur den Pentateuch annahmen, so entbehrten sie die in den spätern Büchern des A. T., besonders auch in den Propheten enthaltene Entwicklung der Gottesoffenbarung, namentlich die feste, reine und lebendige Entwicklung der Messiasoffnung, die sie hatten, wie ihnen denn auch mit dem Tempel und seinen Heiligthümern die beständige Vergegenwärtigung des Göttlichen abging. Darum konnte Jesus ihre Kenntniss Gottes, *in Vergleich gegen die der Juden* (*ἡμεῖς*), welche die ganze Offenbarung und Verheissung hatten, als *Nichtkenntniss* bezeichnen, was durch den Monotheismus der Samariter, so geistig er auch war, nicht unrichtig wird (gegen *Brückn.*). Nach *de Wette* ist der Sinn: „ihr betet an und thut dabei, was ihr nicht wisset,“ — was auf die willkürliche unge-

schichtliche Entstehungsart des Samarit. Cultus gehen soll \*). Sonach wäre  $\acute{\omicron}$  zu erklären wie in  $\acute{\omicron} \delta\epsilon \nu\tilde{\nu} \zeta\omega$  Gal. 2, 20. (vgl. *Beng.*), so dass es die  $\pi\rho\omicron\varsigma\kappa\acute{\upsilon}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$  selbst sein würde, welche durch das  $\pi\rho\omicron\varsigma\kappa\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$  geschieht (s. *Bernhardy* p. 106.). Aber dann wäre logischer Weise zu schreiben gewesen  $\acute{\omicron} \eta\mu\epsilon\acute{\iota}\varsigma \pi\rho\omicron\varsigma\kappa\nu\epsilon\acute{\iota}\tau\epsilon, \omicron\tilde{\upsilon}\chi \omicron\acute{\iota}\delta\alpha\tau\epsilon$ . Falsch auch *Tittm.*, *Morus*, *Kuinoel*:  $\acute{\omicron}$  stehe für  $\kappa\alpha\theta' \acute{\omicron}$  *pro vestra ignorantia*. Es ist Objects-Accus., in welchem der Dativ oder auch Accus. des Demonstrat. (denn auf beiderlei Weise wird  $\pi\rho\omicron\varsigma\kappa\nu$ . construiert, s. *Lobeck* ad Phryn. p. 463.) eingeschlossen ist. —  $\eta\mu\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ ) die *Juden*. So nothwendig nach dem ganzen Zusammenhange, nicht: *ich und meine Schüler* (*Seml.*, *Henke*), nicht: *wir Christen*, so dass  $\eta\mu\epsilon\acute{\iota}\varsigma$  das specifisch christliche Bewusstsein gegenüber der unbewussten Gottesverehrung des Israelitischen Stammes in seinem Samaritischen und Jüdischen Zweige gnostisch als ein völlig neues ausdrücken solle (*Hilgenf.*). Dass sich Jesus mit in die *Juden* einschliesst, wie er wirklich ein solcher war, kann im Zusammenhange des Gegensatzes an u. St. nicht befremden. Aber im Folgenden erhebt sich der Herr so weit über diesen Gegensatz hinaus, dass in der Zukunft, welche er eröffnet (V. 23 f.), auch die verschiedene Volksthümlichkeit keine weitere Bedeutung mehr behält, daher er zwar den Vorzug der *Juden*, wie er jetzt noch vor der Erscheinung dieser höhern Zukunft geschichtlich war, auf die Frage der Frau einfach und bestimmt ausdrücken, nicht aber beabsichtigen konnte, „sie von der Unwahrheit ihrer Nationalität loszulösen“ (*Luthardt*), vielmehr nur dem Rechte seines Messianischen Patriotismus, wie selbiges in der Geschichte und in der Ordnung Gottes begründet war (Rom. 1, 16.), auf die gegebene Veranlassung nichts zu vergeben. —  $\acute{\omicron}\tau\iota \eta \sigma\omega\tau.$  etc.) *da das* (Messianische) *Heil* (natürlich nicht ohne den  $\sigma\omega\tau\acute{\eta}\rho$ , der aber nicht bezeichnet ist) *aus den Juden* (nicht aus dem Samaritischen Volke) *herührt*, — ein allgemeiner Lehrsatz von der  $\sigma\omega\tau\eta\rho\acute{\iota}\alpha$  des Messiasreichs, deren *künftiges* Dasein nach der Natur solcher geschichtlicher Axiome *vergegenwärtiget* ist. Ist aber das Heil aus den *Juden* (was als zweifellose Gewissheit betrachtet wird), so ist diess die thatsächliche Begründung ( $\acute{\omicron}\tau\iota$ ) davon, dass eben dieses Volk die rechte und reine

\*) oder nach *Brückn.* darauf, dass der Samaritische Cultus ohne Bewusstsein seiner Begründung und seines Zusammenhangs mit der Offenbarung entstanden sei und fortbestehe.

Offenbarung Gottes hat, deren höchste Spitze und Vollen-  
dung eben jene *σωτηρία* ist. Vrgl. Rom. 9, 4 f.

V. 23 f. Aber \*) auch dieser Gegensatz (vrgl. V. 21.)  
wird sich auflösen, nämlich durch das *προσκυνεῖν* der wahren  
(der Idee eines solchen entsprechenden, vrgl. z. 1, 19.)  
Gottesanbeter, deren Zeit kommt und schon vorhanden ist  
(so fern Jesus bereits einen kleinen Kreis Solcher gesammelt  
hatte). Bei *ἐρχ. ὥρα* V. 21. konnte er *καὶ νῦν ἐστὶν*  
*nicht* hinzusetzen. — *ἐν πνεύματι κ. ἀληθ.*) bezeichnet  
das *Element*, in welchem das *προσκυνεῖν* vor sich geht, näm-  
lich 1) *in Geist*, d. h. die Anbetung ist nicht eine Thätig-  
keit, welche in sinnlichen Handlungen, Gebährden, Cere-  
monien, Zeit- und Ortsbeschränkungen, überhaupt im Ge-  
biete des Sinnlichen geschieht, sondern eine solche, welche  
in der höhern geistigen Natur des Menschen durch deren  
Gedanken, Gefühle, Erregungen, Erhebungen u. s. w. vor  
sich geht; sonst wäre die *προσκύνησις* im Gebiete der *σάρξ*,  
welche der Gegensatz der wahren Anbetung ist. Dass das  
*πνεῦμα*, in welchem diese geschieht, vom göttlichen *πνεῦμα*  
begeistert ist (vrgl. Rom. 8, 14 – 16. 26.), versteht sich  
nach alt- und neutestamentlicher Anschauung von selbst,  
ohne dass jedoch *ἐν πνεύματι* gegen V. 24. vom objectiven  
göttlichen Geiste zu erklären ist (*Luthardt* nach *Aelteren*).  
Die *προσκύνησις ἐν πνεύμ.* ist *λογική* Rom. 12, 1.; sie schliesst  
die *ritus externos* nicht an sich, aber allen *mechanischen*  
Gebrauch und alles *opus operatum* aus. 2) *in Wahrheit*,  
d. h. nicht: mit Aufrichtigkeit und Redlichkeit, was nach *οἱ*  
*ἀληθινοί* viel zu unbedeutsam wäre, sondern: so, dass die  
Anbetung in Uebereinstimmung mit ihrem Objecte ist, dem  
Wesen und den Eigenschaften Gottes nicht widersprechend,  
sondern entsprechend. Sonst ist sie in der Sphäre des be-  
wussten oder unbewussten *ψεῦδος*; dieses, nicht *σχαί* oder *τύ-  
ποι*, ist der Gegensatz. — *προσκυνητῆς* ausser bei *Eust.* u.  
*Hesych.* nur noch *Inscript.* *Chandl.* p. 91. — *καὶ γὰρ* etc.)  
denn auch der Vater u. s. w. Das *καὶ* besagt, dass das, was  
die *προσκυνηταί* ihrerseits thun, auch von Seiten des Vaters ge-  
wollt werde. Falsch *B. Crus.* u. *Tholuck* (vrgl. *Luther*): als  
ob *καὶ γὰρ* *ζητεῖ* stände. Nach *καὶ γὰρ* hat immer, auch  
1. Kor. 14, 9., das gleich Folgende den durch *καὶ* auch  
vorbereiteten Nachdruck. Uebrigens kommt es bei *Joh.*

\*) ἀλλὰ, gleichwohl, nicht dem ἡ σωτηρία ἐκ τ. Ἰουδαίων ἐστὶν  
entgegengesetzt (*Hilgenf.*, als ob μὲν — δέ stände), sondern wie  
der Inhalt des Folgenden (das wahre *προσκυνεῖν*) beweist, dem  
ὕμῃς — οἰδαμεν.

nicht weiter vor. Gewöhnlich wird καί übersehen; richtig aber *Vulg.*: „nam et pater.“ — ζητεῖ) *er verlangt darnach.* Vrgl. Herod. 1, 94. Joh. 1, 39. 4, 27. al. τοιούτους ist mit grossem Nachdruck vorgestellt: *Solche* begehrt er als seine Anbeter. — πνεῦμα ὁ θεός etc.) Das Prädicat mit Nachdruck voran (vrgl. 1, 1. θεὸς ἦν ὁ λόγος): *Geist ist Gott* u. s. w. Diess fügt zu dem Willen Gottes (V. 23.) als weiteres Motiv für die wahre Anbetung seine *Natur* hinzu \*), welcher auf Seiten des Menschen die Art und Weise der προσκύνησις entsprechen müsse. Eine sarkische und unwahre Anbetung, wie ganz wäre sie dem Wesen Gottes, der ja Geist ist, heterogen! eine geistige und wahre aber ist θεοπροπῆς κ. κατάλληλος, *Euth. Zig.*

V. 25 f. Das Weib ist von der Antwort Jesu gefasst, aber fasst sie noch nicht, und beruft sich auf den Messias. Treffend *Chrys.*: εἰλεγγίασεν ἡ γυνή (es schwindelte ihr) πρὸς τὰ λεχθέντα, καὶ ἀπηγόρευσε πρὸς τὸ ὕψος τῶν εἰρημίων, καὶ χαμοῦσα ἀκουσον τί φησιν etc. Die Ahnung, dass Jesus selbst der Messias sei, giebt sich in ihren Worten nicht zu erkennen (gegen *Luthardt*), aber diese sind auch nicht ausweichend oder abbrechend (*Lücke, de Wette*), sondern Ausdruck des in diesem Momente der Ergriffenheit tief empfundenen Bedürfnisses der Messianischen Erscheinung, welches Jesus auch in ihr erkennt und daher durch seine Erklärung sofort befriediget. — Die Samariter erwarteten, die Jüdische Nationalhoffnung theilend und auf Grund der Messianischen Stellen des Pentateuch (wie Gen. 15. 49, 10. Num. 24. u. bes. Deut. 18, 15.), den von ihnen השׁהׁב oder הַחֲבֵה (jetzt *el Muhdy*, s. *Robinson* III. p. 320.) genannten Messias \*\*), dessen Beruf sie mit weniger politischer Beimischung, doch auch als Wiederherstellung des Reichs Israel, und als Erneuerung des Garizim-Cultus, aber als

\*) Das πνεῦμα ὁ θεός zu verstehen, konnte Jesus schon nach Ex. 20, 4. Jer. 31, 3. Jedem zumuthen, welcher dem alttestamentlichen Monotheismus angehörte, und es bedarf daher, um den Ausdruck der Frau gegenüber begreiflicher erscheinen zu lassen, der Spuren des Samaritanischen Spiritualismus (*Gesen. de theol. Sam. p. 12. de Pentat. Sam. orig. p. 58 ff.*) nicht. Ueberhaupt soll πνεῦμα nicht etwas Neues, dem A. T. gegenüber, aussagen (*Lutz bibl. Dogm. p. 45., Köstlin Lehrbegr. p. 79.*), sondern nur etwas Bekanntes mit dem entsprechenden Nachdruck nach seiner Wichtigkeit hervorheben. Vrgl. *Hofm. Schriftbew. I. p. 68 ff.*

\*\*) Der Samarit. Name השׁהׁב oder הַחֲבֵה ist nicht: der *Bekehrer* (*Gesen.*), sondern: der *Wiederkehrende* (Mose). So *Sacy, Juynboll* (Commentar. in hist. gentis Sam. L. B. 1846.), *Hengstenb.*

blos menschliches Wirken fassten. S. *Gesen.* de theol. Sam. p. 41 ff. u. ad carmina Sam. p. 75 ff. *Bargès* a. a. O. Gegen die ungeschichtliche Behauptung von *B. Bauer*, die Samariter hätten damals keinen Messiasglauben gehabt (evang. Gesch. Joh. Beil. p. 415 ff.), s. *B. Crus.* Wahrscheinlich aber ist der Name Messias dem Weibe vom Joh. geliehen. Vrgl. *Ammon* Leben Jesu I. p. 354. — πάντα) in populär unbestimmter Allgemeinheit. — ἐγώ εἰμι) ich bin es, nämlich der Messias V. 25., einfach allgemein Griechisch, nicht nach Deut. 32, 39. Man beachte das unumwundene Bekenntniss gegen die arglose und zum Glauben bereite Samariterin (vrgl. *Chrys.*). Die Bemerkung dieses besondern Verhältnisses hebt den Widerspruch, in welchem die frühzeitige Erklärung mit Matth. 8, 4. 16, 20. al. zu stehen scheint.

V. 27. Ἐπὶ τούτῳ) Hierzu, als diess vorging. S. *Bernhardy* p. 250. *Winer* p. 351. Oft bei Plato. — ἐθαύμαζον) Das schildernde Imperf. wechselt mit dem blos berichtenden Aor. S. *Kühner* II. p. 74. — μετὰ γυναῖκος) mit einem Weibe; denn sie hatten die Erfahrung noch nicht gemacht, dass sich Jesus über die Rabbinischen Satzungen von der Unwürdigkeit männlicher Unterhaltung mit Frauen und der Gesetzunterweisung derselben (s. *Lightf.*, *Schoettg.* u. *Wetst.*) hinwegsetzte. — οὐδεὶς μέντοι etc.) Respectschau. — τί ζητεῖς) was begehrtst du? was dich nämlich zu dieser befremdenden Unterredung veranlasst hat. Es ist kein Grund da, μετ' αὐτῆς zeugmatisch (παρ' αὐτῆς) auch auf ζητεῖς mit zu beziehen (*Lücke*, *de Wette*). — ἢ) oder, wenn du nichts begehrtst.

V. 28–30. Οὕν) in Folge der Ankunft der Jünger, wodurch ihre Unterredung mit Jesu abgebrochen wurde. — ἀφῆκεν etc.) οὕτως ἀνήσθη τῷ πρὸς τῶν πνευματικῶν ναμάτων, ὡς καὶ τὸ ἄγος ἀφεῖναι καὶ τὴν χρεῖαν, δι' ἣν παρεγένετο, *Euth. Zig.* Welche Macht der entschiedenen Erweckung neuen Lebens in diesem Weibe! — πάντα ὅσα) auch oft bei Classikern zusammen. *Xen. Anab.* 2, 1, 2. *Soph. El.* 370. 880. 884. *Bornem.* ad *Anab.* 1, 10, 3. — ἐποίησα) was ihr Jesus V. 18. gesagt hat, aus dem Gefühle der Schuld bezeichnet. — μήτι οὗτος etc.) nicht: „ob er nicht wirklich der Messias ist“? so dass die Frage eine Bejahung setze. So *Lücke*, aber gegen den durchgängigen Gebrauch des fragenden μήτι, nach welchem vielmehr zu fassen ist: doch nicht etwa dieser ist der Messias? was zwar eine verneinende Antwort setzt, aber aus der Scheu und Schüchternheit der Ueberraschung über den allzu gro-



ssen Fund psychologisch zu erklären ist. Die Frau glaubt die Sache, aber von der Grösse ihrer Entdeckung hingenommen, traut sie sich selbst nicht, und wagt nur wie eine Zweiflerin zu fragen. — Man beachte V. 30. den Wechsel von ἐξῆλθον und dem veranschaulichenden ἤρχοντο (vgl. z. V. 27.). Bei letzterem sieht der Leser den Zug kommen. Vgl. V. 40., wo sie ankommen.

V. 31–34. Ἐν τῷ μεταξὺ in der Zwischenzeit (Xen. Symp. 1, 14. Lucian. V. H. 1, 22. D. D. 10, 1.), nachdem das Weib weggegangen ist und ehe die Samariter kommen. — V. 32. Jesus, das Sinnliche zur Folie des entsprechenden Uebersinnlichen machend, redet aus dem Gefühl der innern Erquickung und Befriedigung, welche er eben noch durch sein Wirken auf die Samariterin erfahren hat und fort und fort durch sein ganzes gottgewolltes Werk bis zu dessen Vollendung erfahren sollte. Diese innere Sättigung lässt ihn jetzt auf die leibliche Speise verzichten. — Ueber βρωσῖς gleich βρωμα V. 34. s. z. Kol. 2, 16. — V. 33. In der Frage des Unverständnisses μήτις etc. hat ἤνεγκεν den Ton: doch nicht gebracht hat Jemand ihm u. s. w.? — V. 34. ἐμὸν βρωμα etc.) d. i. ohne Bild: was mir Befriedigung und Genüge giebt, ist: ich habe zu thun, was Gott von mir will, und zu vollenden das (Erlösungs-) Werk, welches Er (αὐτοῦ nachdrücklich voran) mir aufgetragen hat (17, 4.). Bemerke 1) dass ἵνα nicht gleich ὅτι ist, welches objectiv den thatsächlichen Inhalt von ἐμὸν βρω. ausdrücken würde, sondern das Wesen des βρωμα in telischer Vorstellungsform bezeichnet und in die Bestimmung setzt, die Jesus verfolgt, — ein bei Joh. sehr gangbarer Gebrauch, s. Winer p. 301. 2) Das Praes. ποιῶ ist das fortwährende Thun, der Aor. τελειώσω der Vollendungs-Act, die künftige Spitze des ποιῶ. Vgl. 17, 4.

V. 35. Wie sehr das eben gesagte ἵνα ποιῶ etc. bereits im besten Gange war, davon waren eben jetzt die herbeikommenden Stadtbewohner (V. 30.) ein Beweis. Sie kommen durch das grüne Saatfeld, und machen so die Fluren, welche erst in vier Monaten die Erndte bieten, in höherem Sinne schon jetzt zu weissen Erndtefluren. Darauf weist Jesus die Jünger hin, und knüpft an das schöne Naturbild weitere entsprechende Belehrungen bis V. 38. — οὐχ ὑμεῖς λέγετε) nämlich in der jetzigen Jahreszeit (ἔτι). Das ὑμεῖς tritt dem gegenüber, was Jesus sagen will, obwohl die Antithese im Folgenden durch kein ἐγώ bezeichnet ist, weil der Gegensatz der Zeit in den Vordergrund getreten. Vgl. Winer p. 138. — ὅτι ἔτι — ἔρχεται)

Die Erndte begann Mitte Nisan (*Lightf.* p. 1003.), also im April. Mithin müssen die Worte im Decemb. gesprochen sein, wo Jesus, da die Saatzeit in den Monat Marcheswan (Anfang Novemb.) fiel, schon von grünenden Saaten umgeben sein konnte, deren künftige Erndte aber erst noch eine Zeit von vier Monaten bedurfte. Daher: *noch vier Monate sind es und* (dauert es, bis) *die Erndte kommt*. Ueber den parataktischen Ausdruck mit καί statt einer Zeitpartikel s. *Stallb.* ad Plat. Symp. p. 220. C. *Ellendt Lex. Soph.* I. p. 881. Ueber die chronologische Wichtigkeit dieses Spruchs s. *Wieseler Synopse* p. 214 ff. Der *sprichwörtlichen* Auffassung (*Lightf.*, *Grot.*, *Tittm.* u. M. auch *Lücke*, *Tholuck*, *de Wette*, *Krafft Chronol.* p. 73.), nach welcher im *Allgemeinen* gesagt sei: *von der Saat bis zur Erndte sind vier Monate* (man müsste so die Saatzeit bis in den Decemb. hinein rechnen, vrgl. *Bava Mezia* f. 106. 2.), steht, abgesehen davon, dass sonst das Sprichwort nicht vorkommt, entgegen, theils dass die Saatzeit nicht darin bezeichnet ist, und daher ἔτι (vrgl. nachher ἤδη) nicht auf einen hinzuzudenkenden, sondern auf den damaligen Zeitpunkt hinweist, theils dass das betonte ὅμως bei einem allgemeinen Sprichworte (vrgl. vielmehr Matth. 16, 2.) gar nicht motivirt wäre \*). — Beachtenswerth ist, *wie lange* sich Jesus in Judäa aufgehalten (seit April). — τετραμήνους sc. χρόνος, s. *Lobeck* ad Phryn. p. 549. — τὰς χωρὰς) regiones. Sie waren erst bestellt und mit aufspriessender junger Saat versehen, und doch in einem andern Sinne schon *weiss behuf Erndtung*, weil sich durch die auf diesen Fluren zu Christo kommenden Samariter in concreter Erscheinung darstellte, wie jetzt für die Menschen die Zeit der Bekehrung (der Reife) da sei, um bei der nahen Errichtung des Messiasreichs in dasselbe gesammelt zu werden wie Erntefrucht (vrgl. Matth. 3, 12.). Jesus giebt also hier eine prophetische Anschauung, aber nicht blos von der nahen Bekehrung der Samariter (Act. 8, 5 ff.), sondern er erhebt von dieser concreten Thatsache, die jetzt vor Augen war, seinen Seherblick über die *ganze Menschheit*, deren Bekehrung, von Ihm eingeleitet, durch die Jünger vollendet werden sollte. S. bes. V. 38. — ὅτι) nicht denn, sondern nach gangbarer Attraction (*Winer* p. 551.):

\*) Diess auch gegen *Hilgenf.*, nach welchem ἔτι auf die Gegenwart, nicht auf die Zukunft gehen, und der Sinn sein soll, dass der vierte Monat noch nicht vorüber und die Erndte schon da sei. Mit 11, 39. ist diese sonderbare Fassung gar nicht zu stützen.

dass sie nämlich. — ἤδη) eben jetzt, zur Stunde, nicht erst in vier Monaten; mit Nachdruck am Schlusse (*Stallb.* ad Plat. Phaedr. p. 256. E. ad Menex. p. 235. A.). Vrgl. 1. Joh. 4, 3. Xen. Anab. 1, 8, 16. u. dazu Kühner. Daher nicht zum Folgenden zu ziehen (A. C.\* D. E. L. Codd. d. It. al., Schulz, Tisch.), wodurch die Correlation mit ἐτι verloren ginge.

V. 36. Diese Erndte, — wie belohnend für den Erndtenden (d. i. für euch, meine Jünger)! Der Lohn besteht darin, dass (καί explicativ.) er Frucht sammelt in das ewige Leben (dieses örtlich gedacht, wie eine Scheuer, was aus συνάγει folgt, gegen Luthardt, welcher εἰς vom Erfolg erklärt, vrgl. z. V. 14.), d. h. ohne Bild: dass er Menschen bekehrt und ihnen dadurch die Aufnahme in das Messiasreich vermittelt. Darüber freuen sich nach Gottes Ordnung (ἕνα) zusammen sowohl der Säende (Christus) als auch der Erndtende. Falsch verstehen Chrys. u. M. unter dem σπειρών die Propheten. — Zu ὁμοῦ mit Einem Verbum im Singul. und zwei Subjecten vrgl. Hom. Il. α, 61.: εἰ δὲ ὁμοῦ πόλεμος τε δαμῆ καὶ λοιμὸς Ἀχαιοῦς. Soph. Aj. 1058. Es bezeichnet aber hier allerdings das Gleichzeitige, nicht bloß das Gemeinsame der Freude (B. Crus., Luthardt); denn es ist die Erndtetreude, die auch der Säende zur Zeit der Erndte, nämlich über seine gelungene Arbeit haben soll.

V. 37 f. „Sowohl der Säende als auch der Erndtende, sage ich, denn die sind hiebei zwei Verschiedene.“ — ἐν γὰρ τούτῳ etc.) denn hierin, in diesem Säe- und Erndteverhältniss, hat der Spruch (das Sprichwort des gewöhnlichen Lebens, τὸ λεγόμενον, Plat. Gorg. p. 447. A. Phaed. p. 101. D. Pol. 10. p. 621. C., vrgl. ὁ παλαιὸς λόγος Phaedr. p. 240. C. Gorg. p. 499. C. Soph. Trach. 1.) seine wahrhafte Wirklichkeit, d. i. den eigentlichen, seine wirkliche Idee darstellenden Inhalt. Vrgl. Plat. Tim. p. 26. E.: μὴ πλασθέντα μῦθον, ἀλλ' ἀληθινόν (d. i. einen wirklichen) λόγον. Die Fassung von ἀληθινός gleich ἀληθής 2. Petr. 2, 22. (de Wette u. V.) ist ganz gegen die Johanneische Eigenthümlichkeit (auch 19, 35.). Der Artikel vor ἀληθ., welcher aus Unachtsamkeit leicht weggelassen wurde (B. C.\* K. L. A. Or.), setzt das Prädicat mit ausschliesslicher Bestimmtheit. Vrgl. Bernhardt p. 322. Kühner II. p. 140. Von anderen Verhältnissen (nicht ἐν τούτῳ) ist der Spruch nicht der seine eigentliche Idee ausdrückende. — Ueber das Sprichwort selbst und seine verschiedene Anwendung s. Wetst. — Das ἀληθινόν des Spruchs wird V. 38. erklärt. — ἐγώ) mit Nachdruck: ich, mithin der Säende des

Sprichworts. — Die *Praeter. ἀπέστειλα* und *εἰσεληλ.* sind nicht *prophetisch* (de Wette, Tholuck), sondern die Sendung und Berufsführung der Jünger lag sächlich schon in ihrer Annahme zur Apostelschaft. Vrgl. 17, 8. — ἄλλοι u. αὐτῶν geht auf *Jesus* (welchen aber Olsh. nach Matth. 23, 34. sogar ausschliesst!), nicht auf oder mit auf die *Propheten und den Täufer* (so die Väter u. die meisten Aelteren, auch Lange, Luthardt u. M.), oder gar alle Organe der vorbereitenden Heilsökonomie überhaupt (Tholuck). Es sind Plurale der *Kategorie*, s. z. Matth. 2, 20. Joh. 3, 11., die Arbeit Jesu, in welche die Jünger eingetreten, überhaupt als nicht *ihre*, sondern *Anderer*, als *fremde* Arbeit darstellend. Aber dass *Jesus* diese Arbeit gethan, verstand sich nach dem Zusammenhang von selbst, wenn er's auch durch den Plur, ἄλλοι mit sinniger Verzichtung nicht geradezu ausspricht; Er hat die Bekehrung der Menschheit eingeleitet; die Jünger sollen sie vollziehen; Er hat das Saatheld bearbeitet und gesäet; sie sollen arbeiten was noch weiter nöthig ist und erndten. Die grosse Arbeit der Apostel in ihrem Berufe wird nicht verneint, aber im Verhältniss zur Arbeit Jesu selbst als das Leichtere, weil nur Fortsetzende, und unter dem heitern Bilde der Erndte (vrgl. Jes. 9, 3. Ps. 126, 6.) *ermuthigend* dargestellt. Denkt man bei ἄλλοι an die Bekehrungsthätigkeit des Philippus Act. 8, 52., in welche Petrus und Joh. eingetreten (Baur), oder an die Arbeit des Paulus unter den Heiden, deren Frucht den Uraposteln zugefallen sei (Hilgenf.), so kann man freilich mit gleichem Rechte *alles* exegetisch Unmögliche auf dem Wege der s. g. Kritik ermöglichen.

V. 39 ff. Rückkehr zur Geschichtserzählung V. 30., welcher Vers hier seine Erläuterung empfängt, woran sich dann die weitere Geschichte anreihet, V. 40—42. — Ueber die Stellung πολλοὶ ἐπ. εἰς αὐτ. τῶν Σαμ. s. Buttm. neut. Gr. p. 332. — ὅτι εἶπέ μοι πάντα etc.) Auslegung des *Gewissens* von V. 18. — διὰ τὸν λόγον αὐτοῦ) *wegen seiner Rede* (Lehre). Von *Wundern* keine Spur, woraus sich aber nicht schliessen lässt, dass das Wunderbedürfniss bei den Samaritern nicht vorhanden gewesen (s. vielmehr Act. 8, 6 ff.). Fand Jesus sein *Wort* für jetzt hinreichend, so unterliess er das Wunderthun grundsatzmässig (s. V. 48.), und sein mächtiges Wort war bei dem unbefangenern Volke desto mächtiger. — διὰ τὴν σὴν λαλίαν) *wegen deines Ge-redes*. So λαλία durchgängig im altclassischen Gebrauch \*).

\*) Plat. Def. p. 416.: λαλία ἀκрасία λόγου ἄλογος.

Das Wort ist *gewählt*, vom Standpunkte der *Sprechenden* aus, wogegen *Johannes* als unpartheiischer *Berichterstatter* eben so passend V. 39. τὸν λόγον sagt. Ueber λαλιά 8, 43., wo Jesus seine Rede so nennt, s. z. d. St. Beachte übrigens den Nachdruck von σήν, dem λόγος *Jesu*, den sie nun selbst gehört haben, gegenüber. — ἀκηκόαμεν) Das nachherige ὅτι bezieht sich auf beide Verba. *Gehört* haben sie, dass Jesus der Messias sei, indem sich diess aus seinem Reden ihnen *ergeben* hat. — ὁ σωτήρ τ. κόσμου) nicht aus der *Individualität des Joh.* (1. Joh. 4, 14.) den Leuten in den Mund gelegt (wie *Lücke* u. *Tholuck* anzunehmen geneigt sind), sondern ein Bekenntniss, welches als Frucht des zweitägigen Unterrichts Jesu begreiflich genug ist, um so mehr als dem Samaritischen Messiasglauben der Universalismus näher stand (s. *Gesen.* de Samar. theol. p. 41 ff.) als dem Jüdischen mit seiner concreten und energischen Volksthümlichkeit.

*Anmerk.* Das Verbot Matth. 10, 5. streitet weder mit der Geschichte Joh. 4. überhaupt, noch insonders mit der Verheissung V. 35 ff., sondern hat nur eine *vorläufige* Bestimmung, und wird durch Matth. 28, 19 f. Act. 1, 8. wieder aufgehoben. Act. 8, 5 ff. aber weist nicht auf eine mythische Entstehung unserer Geschichte, sondern gehört zur Erfüllung ihrer Verheissung. Ihre einzelnen Züge aber sind so originell und psychologisch wahr, und die Reden Jesu (s. bes. V. 21–24.) so aus der lebendigen Tiefe seines Geistes, dass die Anstösse, welche man an Einzelheiten genommen (wie z. B. an den Missverständnissen der Frau, an der Rede über die Speise V. 32., an dem Geheiss Jesu zur Herbeirufung des Mannes, an der Frage der Frau über den Ort der Anbetung, an dem Samariterglauben, welcher mit Luk. 9, 53. streite), nicht in's Gewicht fallen können, und grade nur durch die Ursprünglichkeit der Geschichte, nicht durch Annahme einer absichtlichen Dichtung sich erledigen. Diess gegen *Strauss*, *B. Bauer*, zum Theil auch *Weisse*. Für den Theil des Berichts, dessen Zeugen die abwesenden Jünger nicht sein konnten, tritt die nach dem urlebendigen Gepräge desselben anzunehmende Mittheilung Jesu selbst an die Jünger als volle Gewähr ein, und es bedarf dabei der unbegründeten Vermuthung, Johannes sei V. 8. bei Jesu zurückgeblieben (*Hengstenb.*), keinesweges. Wenn endlich *Baur* p. 145 ff. (vergl. auch *Hilgenf.*) unsere Geschichte in einen *Typus* auflöst: „die Samariterin als das empfängliche, dem Glauben sich bereitwillig öffnende und ein weites Erndtefeld darbietende *Heidenthum*“, ein Gegenstück zum Nikodemus, dem Typus des unempfänglichen Judenthums, — so bleibt bei aller Willkür der Erfindung am auffallendsten, weshalb der Verfasser Jesum nicht einer wirklichen *Heidin* zugeführt hat,



was nicht schwerer zu erdichten war, und weshalb er die Reden der Frau von jedem Hauch *heidnischen* Wesens so rein gehalten (V. 20 ff.), und ihr sogar die bestimmte Messias Hoffnung (V. 25. 42.) in den Mund gelegt habe.

V. 43 f. \*) *Τὰς δύο ἡμέρας*.) Der Artikel aus V. 40. zu erklären. — *αὐτός*) *ipse*, nicht bloß Andere in Bezug auf ihn; *er selbst* nahm keinen Anstand u. s. w. Zur Sache selbst vrgl. Matth. 13, 57. Mark. 6, 4. Luk. 4, 24. — *ἐμαυτόν*.) nicht im Sinne des *Plusquampr.* (*Tholuck*, irrig auf 18, 24. sich berufend, sondern: *damals* als er nach Galiläa zurückkehrte. — *γάρ*.) das ganz gewöhnliche *denn*; und *πατρίδι* bezeichnet nicht die Vaterstadt, sondern, wie *Γαλιλαίαν* V. 43. u. 45. klar beweist, das Vaterland. So gewöhnlich auch bei allen Griechen seit Homer. Die Worte enthalten den *Grund*, weshalb er nach Galiläa zurückzukehren kein Bedenken trug. Das begründende Moment aber liegt in der gegensätzlichen Beziehung von *ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι*. Fehlt's nämlich, wie Jesus selbst bezeugte, einem Propheten *im eigenen Vaterlande* an Ehre, so muss er sich dieselbe *im Auslande* erwerben. Und das hatte Jesus gethan. In der Fremde, in Jerusalem, hatte er den dort anwesend gewesenen Galiläern durch sein grosses Wirken den Respect eingeflösst, welchen man dem einheimischen Propheten zu versagen pflegt. So brachte er jetzt die Prophetenehre *aus der Fremde* mit. Daher (V. 45.) fand er auch Aufnahme bei den Galiläern, weil sie seine Wunder in *Jerusalem* (2, 23.) mit angesehen hatten. Falsch ist es also, *Γαλιλαίαν* speciell von Obergaliläa im Gegensatz gegen Untergaliläa, wo Nazareth lag, zu verstehen. So *Lange* trotz dessen, dass *Γαλιλ.* hier die allgemeine populäre Bezeichnung der ganzen Provinz im Gegensatz von Samarien (*ἐκείθεν*) sein muss, man mag nun *καὶ ἀπὸ τῆς* b. Elz. beibehalten oder nicht. Falsch ferner, die *πατρίς* von Nazareth zu deuten, und *γάρ* darauf zu beziehen, dass er zwar nach Galiläa, *aber nicht nach Nazareth* (*Chrys.* u. *Euth. Zig.* gar: *Kapernaum*) gegangen sei (*Cyrrill.*, *Nonnus*, *Erasm.*, *Beza*, *Calvin*, *Aret.*, *Grot.*, *Jansen*, *Bengel* u. V., auch *Kypke*, *Rosenm.*, *Olsh.*, *Klee*, *Gemberg* in d. Stud. u. Krit. 1845. 1. *Hengstenb.*). Falsch auch, weil ganz contextwidrig und gegen die allgemeine, auch Johanneische

---

\*) S. *Ewald* Jahrb. X. 1860. p. 108 ff. Derselbe trifft im Wesentlichen mit unserer Fassung zusammen.

Betrachtungsweise, nach welcher Galiläa die Heimath Christi ist, 1, 46. 2, 1. 7, 3. 41. 52.: die *πατρίς* sei *Judäa* und *γάρ* gebe (trotz des bereits V. 1—3. angegebenen ganz andern Grundes!) den Grund an, weshalb Jesus *Judäa* verlassen habe (*Orig.*, *Maldonat*, *B. Bauer*, *Schwegler*, *Wieseler*, *B. Crus.*, *Schweizer*, *Köstlin*, *Baur*, *Ebrard*, *Hilgenf.*), wobei Manche, wie *Orig.* u. *Baur*, *πατρίς* in einem höhern Sinne, nämlich als das Vaterland der *Propheten* \*) fassen, die Meisten aber, wie auch *Hilgenf.*, auf die Geburt in *Bethlehem* beziehen. Mit Recht hat *Lücke* in der 3. Aufl. diese Erklärung verlassen, dagegen aber *γάρ* nämlich gefasst, und als erklärend nicht auf das Vorherige bezogen, sondern auf das Folgende (im Wesentlichen so auch *Tholuck*, *Olsh.*, *Maier*, *de Wette*), so dass V. 44. eine vorläufige Erläuterung darüber gebe, „dass die Galiläer diessmal Jesum zwar gut empfangen, aber nur wegen der in *Jerusalem* geschauten Zeichen“ (*de Wette*). Dagegen ist aber, dass wenngleich bei *Classikern* das explicative *γάρ* oft dem zu erläuternden Satze voraufgeht (s. *Hartung* Partikell. I. p. 467. *Kühner* II. p. 454.; wie diess zu erklären sei, s. b. *Klotz* ad *Devar.* p. 236 f.), zumal in *Parenthesen* (s. *Bremi* ad *Lys.* p. 66. *Ellendt* *Lex. Soph.* I. p. 338.), doch diese Art des Ausdrucks im *N. T.* gänzlich ohne Beispiel (*Rom.* 14, 10. *Hebr.* 2, 8. gehören gar nicht hieher), und namentlich dem einfachen Redefortgang des *Joh.* ganz fremdartig ist, so wie ferner, dass das V. 45. gefundene: *zwar — aber nur*, den Worten gradezu aufgedrungen ist, da *Joh.* weder *μὲν* nach *ἐδέξ.* noch dann ein *μόνον δέ* oder etwas Aehnliches geschrieben

---

\*) So auch *B. Crus.*, 7, 52. vergleichend. Bei der allgemeinen sprichwörtlichen Natur des Satzes ganz verfehlt. Ueberhaupt aber konnte der Leser nach 4, 3. eine Erläuterung, weshalb Jesus nicht in *Judäa* geblieben, gar nicht mehr erwarten. *Schwegl.* u. *B. Bauer* benutzten die Voraussetzung, dass hier *Judäa* als Vaterland Jesu gemeint sei, gegen die Aechtheit und Geschichtlichkeit des *Evang.* Vrgl. auch *Köstlin* in d. theol. Jahrb. 1851. p. 186. *Hilgenf.* *Evang.* p. 266.: „eine merkwürdige Umwendung des synoptischen Spruchs.“ S. auch Denselb. in d. theol. Jahrb. 1857. p. 509. *Baur* in d. theol. Jahrb. 1854. p. 279 f.: „da der Evangelist *Judäa* als die *ἰδία πατρίς* betrachtet, und doch auch die die Wirksamkeit Jesu nach *Galiläa* versetzende synoptische Tradition nicht aus den Augen lassen kann, so glaubt er den Uebergang aus *Judäa* nach *Galiläa* motiviren zu müssen.“ Auch *Schweizer* stösst sich so sehr daran, dass er die folgende Erzählung für eine *Galiläische* Interpolation zu halten mit dadurch begründet sieht. *Gfrörer* heil. Sage II. p. 289. versteht zwar richtig *Galiläa*, will aber hinzugedacht wissen: *aber sehr langsam und zögernd*, denn u. s. w.!

hat \*). Nach *Brückn.* ist Jesus eben *deshalb* nach Galiläa gegangen, weil er angenommen habe, dort keine Geltung zu finden, mithin in der Absicht, den Kampf aufzunehmen um die Anerkennung seiner Persönlichkeit und seines Werthes. Nach *Luthardt* (vgl. *Hofm. Weissag. u. Erf. II.* p. 88. auch *Schriftbew. II. 1.* p. 171.) liegt in den Worten die Hoffnung Jesu, in Galiläa am leichtesten in Ruhe und Stille bleiben zu können. Aber beide Erklärungen vertragen sich nicht mit dem folgenden *ὅτε οὖν* etc., worin jedenfalls liegt, dass die Galiläer ihn mit Ehren aufnahmen, wie er denn auch alsbald zum Wunderthun in Anspruch genommen wurde. Wenigstens mit *δέ* oder mit *ἀλλὰ* (vgl. *Nonn.*), nicht mit *οὖν* müsste fortgefahren sein. Wortwidrig endlich (da *ὅτε οὖν ἤλθεν* etc. V. 45. das V. 43. gesagte *εἰς τ. Γαλ.* unmittelbar wieder aufnimmt und für nichts Zwischenliegendes Raum lässt) hat *Hauff* in d. *Stud. u. Krit.* 1849. p. 117 ff. mit V. 44. die Gedankenreihe geschlossen, und in V. 44. selbst eine allgemeine Schilderung des Thätigkeitserfolgs Jesu in Galiläa gefunden. Dann soll *ἐδέξαντο* andeuten, dass er dort Manches that und lehrte (es bedeutet vielmehr die gläubige Aufnahme, die er fand).

V. 45 f. *Ἐδέξαντο αὐτόν*) denn er brachte jetzt die Ehre, die der Prophet im eigenen Vaterlande nicht hat, aus Jerusalem mit; daher *πάντα ἑωρακότες* etc., weil sie gesehen hatten u. s. w., worin der Schlüssel zur richtigen Fassung von V. 44. liegt. — V. 46. *οὖν*) in Folge dieser gläubigen Aufnahme, welche ihn weiter in's Land hineinzugehen ermuthigte. Grade nach Kana aber geht er wieder, weil er hier befreundet war und durch sein erstes Wunder den Boden zu weiterer Wirksamkeit vorbereitet zu finden hoffen konnte. — *κ. ἦν τις βασιλικὸς* etc.) *ἐν Καφαρναούμ* gehört zu *ἦν*. Der *βασιλικός*, ein Königlichcr, ist nach dem häufigen Gebrauche bei Joseph. (s. *Krebs* p. 144.) u. Anderen (*Plut. Sol. 27.* u. s. *Wetst.*) nicht ein Verwandter des Königs (so *Bos* u. *M.*, auch von *Chrys.* gestattet), sondern ein im Dienste desselben (des Herodes Antipas) Befindlicher; ob Militär (so besonders oft bei Joseph.; *Nonnus: ἰθύνων στρατήν*), oder Civilist, oder Hofdiener,

---

\*) Auch *Weizsäcker* in d. *Jahrb. f. Deutsche Theol.* 1859. p. 695. nimmt *γάρ* nicht als begründend, sondern als hinweisend. Joh. kündige an, dass er von den Erlebnissen Jesu in Galiläa nicht viel berichten wolle; er verweise auf jenen Ausspruch wie mit einer Scheu vor unwillkommenen Erinnerungen. Das steht weder da, noch passt es in den Zusammenhang mit V. 45.

beruht auf sich. — ὁ υἱός) nach V. 49. noch unerwachsen. Der Artikel verräth den einzigen.

V. 47 f. Ἀπῆλθε πρὸς αὐτόν) von Kapernaum ab nach Kana. — ἵνα) der Inhalt der Bitte ist deren Absicht. — ἤμελλε) in eo erat, ut. Ueber d. Augment s. Winer p. 65. — Die Bitte des Mannes begreift sich theils aus dem ersten Wunder zu Kana, theils aus dem Rufe Jesu von Jerusalem her. — Wenn ihr nicht Zeichen und Wundererscheinungen gesehen haben werdet, so werdet ihr gewisslich nicht gläubig werden, ist mit Unwillen gegen die Galiläer überhaupt (vrgl. V. 45.) gesprochen, aber mit Einschluss des Bittenden, von welchem Jesus voraussah, dass ihn die Heilung des Sohnes gläubig machen würde, zugleich aber auch erkannte, dass sein Gläubigwerden ohne ein Wunder nicht erfolgt sein würde. Sein Wort war Jesu der wichtigste Glaubensgrund, besonders nach Joh., obgleich der Wunderglaube nicht von ihm verworfen, sondern unter Umständen sogar gefordert wird (10, 38. 14, 11.), aber nicht als das Principale, sondern in zweiter Linie. Falsch ist's, den Nachdruck auf ἴδητε zu legen: wenn ihr nicht mit Augen sehet u. s. w., was die Bitte, mitzukommen, tadele. So müsste (gegen Raphael, Beng. u. Storr) ἴδητε voranstehen; und gesehen hat der Mann das Wunder doch, und zwar in noch grösserer Maasse, als wenn Jesus mitgegangen wäre. — σημεῖα τ. τέρατα) S. z. Matth. 24, 24. Rom. 15, 19. Zum Vorwurf selbst vrgl. 1. Kor. 1, 22.

V. 49 f. Es folgt nur dringenderes Bitten der Vaterliebe, deren zärtlichem Affecte τὸ παιδίον μου, mein Kindchen, entsprechend ist. Vrgl. Mark. 5, 23. — Dem Vertrauen derselben lohnt Jesus mit dem kurzen Wort: ziehe fort, dein Sohn lebt; womit er die durch seinen Willen mit fern wirkender Wundermacht (nicht durch magnetische Heilkraft, gegen Olsh., Krabbe, Kern, durch welche Annahme aber den Heilwundern ein eben so fremdes wie zur Erklärung ungenügendes Feld angewiesen wird) eben jetzt bewirkte (nicht etwa blos gewusste, was kein Wunderthun gewesen wäre, s. V. 54.) Rettung vom Tode bezeichnet. Er redet dieses aus dem Bewusstsein von der im gegenwärtigen Momente bewirkten Entscheidung der Krankheit: dein Sohn ist nicht gestorben, sondern lebt! Paulus macht ein nach dem Krankenberichte des Vaters gestelltes ärztliches Prognosticon daraus; vrgl. auch Ammon I. p. 367.

V. 51—54. Αὐτοῦ καταβ. — αὐτῷ) S. Winer p. 186. auch Luk. 12, 36. — ἦδη) gehört zu καταβ., nicht zu ὑπῆν. (B. Crus.): als er bereits hinabzog, nicht mehr in

Kana, sondern schon auf der Rückreise war. — οἱ δοῦλοι etc.) den Vater zu beruhigen und die Herbeikunft Jesu als unnöthig abzuwenden. — ζῆ) er ist nicht gestorben, sondern das entgegengesetzte Ergebniss der Krankheit ist eingetreten: *er lebt!* — κομψότερον) *feiner, hübscher*, wie auch wir im gewöhnlichen Leben sagen: er befindet sich hübsch. Ganz so bei Arrian. Epict. 3, 10. vom Kranken: κομψῶς ἔχεις, und das Gegentheil κακῶς ἔχεις. Hier ist's ein „amoenum verbum“ (Beng.) des väterlichen Herzens, welches sein Glück noch zart und bange fasst. — ἐχθές) S. Lobeck ad Phryn. p. 323. — ὥραν ἐβδόμην) Also war er seit etwa Nachmittag 1 Uhr des vorigen Tages noch unterwegs, da nach V. 50. anzunehmen ist, dass er unverzüglich nach der Weisung Jesu sich auf den Weg begeben. Auch abgesehen von der uns nicht genau bekannten, doch jedenfalls nur wenige geogr. Meilen betragenden Entfernung Kana's von Kapernaum, scheint diess befremdend. Dass er in seinem festen Glauben „non festinans“ (Lampe) gereist sei, ist unnatürlich angenommen, wie auch dass er unterwegs oder in Kana (letzteres nimmt Ewald an, die siebente Stunde nach Römischer Zählung Abends 7 Uhr setzend) übernachtet habe. Man kann sich mit irgend einem unbekannten Aufenthalt auf der Rückreise beruhigen, oder muss das Heute vom Jüdischen Tagesanfang an (Sonnenuntergang) rechnen. Nach Baur u. Hilgenf. soll die Notiz nicht aus der Ursprünglichkeit des Berichtes, sondern aus dem subjectiven, das Wunder auf die Spitze treibenden Interesse des Pseudo-Johannes (vrgl. d. Anm. nach V. 54.) geflossen sein. — ἐν ἐκ. τ. ὥρᾳ) sc. ἀφῆκεν αὐτὸν ὁ πνευμάτιος. Zu ἐπεῖνος a. d. St. beachte, dass es nicht *idem* heisst, sondern das einfache zurückweisende *ille* ist. — κ. ἐπίστευσεν etc.) an Jesum als den Messias. Καλῶς οὖν κατήψαιτο αὐτοῦ ὁ τὴν καρδίαν αὐτοῦ γινώσκων Χριστός, εἰπὼν· ὅτι ἐὰν μὴ σημεῖα etc., Euth. Zig. — τοῦτο πάλιν δεύτερον etc.) Rückblick auf 2, 11. Zwar wörtlich ungenau, aber dem Inhalte nach richtig Luther: *diess ist das zweite Zeichen, das Jesus that; τοῦτο* nämlich steht für sich, und das folgende δευτ. σημ. vertritt die Stelle des Prädicats (*diess hat J. als zweites Z. gethan*), daher auch nach τοῦτο kein Artikel folgt. S. Bremi ad Lys. Exc. II. p. 436 f. Ast Lex. Plat. II. p. 406. Stallb. ad Plat. Apol. p. 18. A. 24. B. Aber auch πάλιν ist nicht zu vernachlässigen, und nicht (so gewöhnlich) nach gangbarer Abundanz (s. z. Matth. 26, 42. vrgl. Joh. 21, 15. Act. 10, 15.) mit δεύτερον zu verbinden, weil letzteres nicht Adverb., son-



dern Adject. ist. Vielmehr gehört *πάλιν* zu *ἐποίησεν*, so dass gesagt wird, diess habe Jesus *wiederum*, nämlich als *zweites* Zeichen (vrgl. *Beza*) gethan, *nachdem er* (wie 2, 1.) *aus Judäa nach Galiläa gekommen*. So ist der Begriff des *abermaligen*, nach der Ankunft in Galiläa geschehenen Wunderthuns allerdings *doppelt* ausgedrückt, aber einmal *adverbiell* beim Verbum (*πάλιν ἐποίησεν*) und sodann *adjectivisch* beim Substantiv (*δεύτερον σημ.*). Ganz willkürlich findet *Schweizer* (p. 78.) den Rückblick auf das erste Wunder zu Kana unjohanneisch.

Anmerk.: Der βασιλικὸς ist von dem Centurio Matth. 8, 5 ff. vrgl. Luk. 7, 2 ff. verschieden (Orig., Chrys., Theophyl., Euth. Zig. u. d. Meisten). Bei der Annahme der Identität (Iren., Seml., Seiffarth, Strauss, Weisse, B. Bauer, Gfrörer, Schweizer, Ammon, B. Crus. Baur, Hilgenf., Ewald, Weizsäcker), wobei man theils dem Matth. u. Luk. (Strauss, B. Bauer, Weisse, Baur, Hilgenf.), theils dem Joh. (Gfrörer, Ewald) die grössere Ursprünglichkeit heimisst, bilden die Verschiedenheiten des Ortes, der Zeit und selbst der kranken Person geringere Schwierigkeiten, als der ganz verschiedene Charakter, in welchem der Bittende bei Joh. und bei den beiden Synoptikern erscheint: bei letzteren ist er noch dazu ein Heide, was er nach Joh. nicht sein kann (gegen Baur u. Ewald), s. V. 48., welcher Vers ihn den Galiläern, also Juden zugesellt, und daher allein schon die Verschiedenheit entscheidet, auch abgesehen davon, dass zwei Fernheilungen nichts Anstössigeres haben als Eine. Freilich war eine einzige, deren Geschichtlichkeit übrigens Ewald festhält, von der Willkür der Kritik leichter zum *Mythus* aus der Geschichte vom Naeman 2. Reg. 9, 5 ff. zu machen (Strauss), oder zum Missverständnisse einer *Parabel* (Weisse) zu verflüchtigen; oder bei Johannes in eine *subjective Umsetzung und Fortbildung des synoptischen Stoffes* im eigenen Interesse, welches den Wunderglauben schlechthin über den Jüdischen Gesichtskreis hinausgehen (Hilgenf.) und in höchster Potenz als ein πιστεῖν διὰ τὸν λόγον erscheinen lassen wollte (Baur p. 152. \*), aufzulösen, ungeachtet πιστεῖν τῷ λόγῳ V. 50. etwas ganz anderes ist als πιστεῖν διὰ τὸν λόγον V. 41., und das ἐπιστευσεν V. 53. nicht διὰ τὸν λόγον, sondern διὰ τὸ σημεῖον eintrat.

\*) Hätte Joh. wirklich seinen Stoff aus den Synoptikern entnommen, so wäre ganz unbegreiflich, wie er nach der ihm von Baur u. s. w. beigelegten Absichtlichkeit, und wenn der βασιλικὸς ein Heide sein soll, den Ausspruch Matth. 8, 10. hätte ungenutzt lassen können. S. Hase Tübing. Schule 1855. p. 32 f.

## Kap. V.

V. 1. ἐορτῇ) C. E. F. H. L. M. Δ. Minusk. Copt. Sahid. Cyr. Theophyl.: ἡ ἐορτῇ. Nicht hinreichend bezeugt; ἡ ist Zusatz zur Bezeichnung des bestimmten Festes, mit Recht auch wieder von *Tisch.* getilgt. — V. 2. ἐπὶ τῇ προβατικῇ) ἐν τ. πρ. ist schwächer (obwohl durch A. D. G. L.) bezeugt. Bloss προβατικὴ haben nur Minusk. u. einige Verss. u. Väter. Aenderung aus Missverstand (*Schafteich*). Entbehrlich und kritisch ungegründet ist die Conjectur von *Gersd.*: ἡ προβατικὴ κολυμβήσθρα ἡ λεγομένη Ἐβρ. Βηθ. — V. 3. πολλῷ) fehlt bei B. C. D. L. Minusk. u. einigen Verss. Eingeklammert von *Lachm.*, getilgt von *Tisch.* Leicht sich darbietender verstärkender Zusatz. — Die Worte ἐκδεχομ. τὴν τοῦ ὕδατος κίνησιν, so wie *der ganze* V. 4. fehlen bei B. C.\* 157. 314. Copt. ms. Sahid. Syr. cu. Jene Worte allein fehlen bei A. L. 18.; der vierte Vers allein fehlt bei D. 33. Arm. mss. Codd. It. Aug., *Nonn.* (welcher die Wallung schildert, aber des Engels nicht erwähnt), und wird bei anderen Zeugen mit Obelus oder Asterisken verdächtigt. Ausserdem grosse Verschiedenheit der Lesarten in einzelnen Worten \*). Die ganze Stelle von ἐκδεχομ. an bis Ende V. 4., obgleich schon von *Tert.* bezeugt (*Or.* schweigt), ist legendenartiger Zusatz (auch *Lücke*, *Olsh.*, *Tholuck* verwerfen sie), obwohl von *Lachm.* in Folge seiner Grundsätze im Texte belassen, von *Tisch.* aber getilgt, von *de Wette* nicht entschieden verworfen, von *B. Crus.* u. *Brückn.*, auch *Hahn* Theol. d. N. T. I. p. 303., *Lange* u. *Hengstenb.* aus verschiedenartigen Gründen geschützt, von *Luthardt* zweifelhaft gelassen. Wäre die Stelle ursprünglich, so würde ihr Inhalt ihr weit leichter die Erhaltung als die Auslassung zugezogen haben; verdächtig machen sie auch die verhältnissmässig vielen ἀπαξ λεγόμενα, nämlich κίνησιν, ταραχὴ, δῆποτε (statt ὅ δῆποτε hat *Lachm.* οἱ ὀδηγοτοῦν), νόσημα. Wenn man aber urtheilt (*de Wette*), Joh. werde schwerföch mit ξηρῶν geschlossen und dann gleich mit ἦν δέ τις etc. fortgefahren haben, so ist diess willkürlich, und man würde nichts vermissen, wenn nichts dastände; ὅταν ταραχῇ τὸ ὕδωρ V. 7. aber macht eine vorhergehende Erklärung nicht „fast nothwendig“, wohl aber spricht es den ursprünglichen Bestand der Volksmeinung aus, aus welchem sich die Legende frühzeitig entwickelte und eindrängte. Diess auch gegen *Hofmann* Schriftbeweis I. p. 327 f., dessen Vertheidigung von V. 4. *Hilgenf.* Evang. p. 268. gebilliget hat. *Ewald* (so auch *Tholuck*) verwirft V. 4., schützt aber wegen V. 7. die

\*) Statt κατίβαινεν haben A. K. Verss. sogar ἐλούετο, was *Grot.* billiget.

Worte ἐδεχομένων — κίνησιν V. 3.; Hofm. I. I. verfährt umgekehrt. Allein die kritischen Zeugen rechtfertigen eine solche Scheidung nicht. — V. 5. καί fehlt bei Elz. und ist von Lachm. eingeklammert, von Tisch. aber aufgenommen, und zwar nach überwiegenden Zeugen. — ἀσθεν.) B. C.\* D. L. Minusk. Codd. d. It. Vulg. Copt. Sahid. Arm. Cyr. Chrys. setzen αὐτοῦ hinzu, welches Lachm. in Klammern, Tisch. aufgenommen hat. Mit Recht; zwischen ἀσθενειA und ΤΟΤτον ging das entbehrliche ΑΤΤΟΤ sehr leicht unter. — V. 7. Statt βάλῃ hat Elz. βάλλῃ, gegen entscheidende Zeugen. — V. 8. ἔγειρε) Elz.: ἔγειραι, gegen die besten Codd. S. d. krit. Anm. z. Mark. 2, 9. — V. 12. τὸν κρᾶββ. σου) fehlt bei B. C.\* L. Sahid. Zusatz aus V. 8. 11. Getilgt von Tisch. — V. 13. ἰαθεῖς) Tisch. nach D. u. Codd. d. It.: ἀσθενῶν. Scheinbar ursprünglich, aber nach τῷ τετραπευμένῳ V. 10. unpassend, und als beigeschriebenes Subject zu ἰαθ. nach V. 7. zu betrachten, überdiess durch D. allein unter den Codd. zu schwach bezeugt. — V. 15. ἀνήγγειλε) C. L. Syr. Copt. Cyr.: εἶπεν; D. K. U. Δ. Minusk. Chrys.: ἀπήγγ. Letzteres entstand leicht aus ἀνήγγ. durch die Verbindung mit ἀπῆλθεν; so werden aber die Zeugen gegen εἶπεν, welches auch Tisch. wieder aufgegeben, desto stärker. — V. 16. Nach Ἰουδαῖοι haben Elz., Scholz (Lachm. eingeklammert): καὶ ἐξήτουν αὐτὸν ἀποκτεῖναι, gegen B. C. D. L. Minusk. Verss. Chrys. ms. Nonn. Ergänzung aus V. 18. — V. 19. Das zu schwach bezeugte ποιῇ b. Lachm. (am Rande) statt ποιῶ ist Schreibfehler, durch das folgende ποιῇ veranlasst. — V. 25. ζήσονται) Lachm. u. Tisch.: ζήσουσιν, nach B. D. L. Minusk. Chrys. Richtig; die gewöhnlichere Medial-Form kam ein. — V. 30. Nach με hat Elz. πατρός; Zusatz gegen entscheidende Zeugen. — V. 33. Die Form ἀγαλλιασθῆναι (Elz. nach B.: ἀγαλλιασθῆναι) ist überwiegend bezeugt.

---

V. 1. Μετὰ ταῦτα) nach diesem Aufenthalte Jesu in Galiläa. Der von Lücke gesetzte Unterschied von μετὰ τοῦτο, wornach jenes die mittelbare, dieses die unmittelbare Folge sein soll, ist ganz unerweislich. — ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων) ein Fest der Juden, Joh. bestimmt nichts Näheres. Welches Fest aber gemeint sei, ergiebt sich mit Gewissheit aus 4, 35. vrgl. 6, 4. Denn 4, 35. sprach Jesus im Decemb.; aus 6, 4. aber erhellt, dass das Passah noch bevorstand; mithin muss ein in die Zeit vom Decemb. bis zum Passah einfallendes Fest gemeint sein, und diess ist kein anderes als das Purim-Fest (יְמֵי הַפּוּרִים, Esth. 9, 24 ff. 3, 7.), das

*Fest der Loose*, welches den 14. u. 15. Adar (Esth. 9, 21.), also im März, zum Andenken an die Rettung der Nation von den Mordplänen Haman's gefeiert wurde (*Keil Archäol.* I. p. 419 f.). So *Keppler, d'Outrein, Hug, Olsh., Wieseler, Krabbe, Anger, Lange, Maier* u. M. Dafür spricht auch, dass, da dieses Fest kein grosses war, sondern für die Hellenischen Leser gleichgültiger und unbekannter, die unbestimmte Bezeichnung (die nicht das Jüdische *Nationalfest* ausdrückt, gegen *Hug*) nur angemessen erscheint, während Joh. die grösseren u. bekannteren Feste *nennt*, nicht blos das Osterfest, sondern auch die *σκηνοπηγία* 7, 2. und die *ἐγκαίνια* 10, 22. Die Nichtnennung daraus zu erklären, dass sich Joh. selbst nicht mehr erinnert habe, welches Fest es gewesen (*Schweizer*), stimmt weder mit seinen sonstigen genauen Erinnerungen, noch mit dem wichtigen Wunder, welches sich an dieses Fest knüpfte. Anzunehmen aber, Joh. habe den Ton von *ἐορτή* nicht auf den Namen ziehen, sondern nur *darauf* die Aufmerksamkeit richten wollen, dass Jesus *nicht ohne Festveranlassung* nach Jerusalem gegangen sei (*Luthardt, Lichtenst.*), ist willkürlich, und die Anführung des Namens nach *Ἰουδαίων* (vgl. 7, 2.) würde jene vermeintliche Absicht nicht vereitelt haben. Man wendet ein, das *Purim*-Fest, welches kein Tempelfest war, habe keine Reise nach Jerusalem erfordert (s. bes. *Hengstenb. Christol.* III. p. 187 f., *Lücke, de Wette, Brückn.*), und die hohe Achtung desselben in Gem. Hier. Megill. 1, 8. sei für Jesu Zeit nicht erweislich; aber konnte nicht Jesus auch ohne gesetzliche Nöthigung das Fest für seine weitere Wirksamkeit in Jerusalem benutzen wollen? und musste *ihn* grade der Charakter des Festes, das ein Ess- und Trinkfest war, von Jerusalem *zurückhalten*? Der *Sabbath* aber V. 9., mit welchem angeblich (aber s. *Wieseler* p. 219.) das Fest nie zusammenfallen durfte, kann vor oder nach demselben gewesen sein; und was endlich von Jesu zwischen diesem Feste und dem nur einen Monat spätern Osterfeste berichtet wird 6, 1 ff., findet innerhalb dieses Monats Zeit genug. Nach alle dem ist weder das *Passah* (*Cod. A., Iren., Euseb. Chron., Rupert., Luther, Calov., Grot., Jansen, Scalig., Corn. a Lap., Lightf., Lampe, Paulus, Kuinoel, Süsskind, Klee, Neand., Ammon, Hengstenb.*), noch das *Pfingstfest* (*Cyrrill., Chrys., Theophyl., Euth. Zig., Erasm., Melanth., Beza, Calvin, Maldonat., Bengel* \*), noch das

\*) So neuerlich auch *Manitius* in d. Sächs. Stud. 1844. p. 7 ff., welcher aber dem sechsten Kap., dessen Verfasser nicht Johannes sei,

*Laubhüttenfest* (Cod. 131., Coccej., Ebrard, Ewald, Hilgenf., Lichtenst., Kraft, Riggensb.), noch die *Tempelweihe* (Möglichkeitsäusserung von *Keppler* u. *Petav.*) zu verstehen, noch auch das Fest *unbestimmbar* zu belassen (*Lücke*, de *Wette*, *Luthardt*, *Tholuck*, *B. Crus.* schwankt zwischen *Purim* und *Passah*, doch zu letzterem mehr hingeneigt).

V. 2 f. Ἔστι) ist der Abfassung *nach* der Zerstörung Jerus. um so weniger entgegen, als von einem *Teiche* die Rede ist, dessen Umgebungen auch sehr natürlich wie noch vorhanden *vergegenwärtigt* werden konnten. Nach *Ewald* (Jahrb. III. p. 153.) konnte das zu mildem Zwecke dienende Gebäude von der Zerstörung *verschont* sein. — ἐπὶ τῇ προβατικῇ) sc. πύλῃ, s. *Winer* p. 522.; *hart am Schafthore*, vrgl. z. 4, 6. Ueber das שַׁעַר הַצֶּאֱן Neh. 3, 1. 32. 12, 39., etwa von den dort verkäuflichen oder einziehenden Opferschafen benannt, ist nichts Näheres bekannt; es war nordöstlich der Stadt und nahe am Tempel. Vrgl. *Lightf.* p. 940. *Robinson* II. p. 159. — ἐπιλεγομ.) *welcher zuge-  
nannt wird.* Zu ἐπιλέγειν, sonst im Sinne des Auswählens gewöhnlich, vrgl. *Plat.* *Legg.* 3. p. 700. B. Der Teich hiess Hebräisch *Bethesda*, welches aber ein charakteristischer *Beiname* war, zu irgend einem ursprünglichen andern Namen hinzugetreten. — Βηθσεσδά) בֵּית הַשֵּׁמֶשׁ, *locus benig-  
nitatis*, sonst nicht vorkommend, auch nicht bei *Joseph.*; nicht „*Säulenhau*“, wie *Delitzsch* will. Welcher der jetzt vorhandenen Teiche es gewesen, ist unbestimmbar \*). S. *Robins.* II. p. 136 f. 158 f. Die Heilkraft des nach *Euseb.* roth gefärbten Wassers, welche vielleicht *mineralisch* war, mit *Euseb.*, von dem aus dem Tempel abgeflossenen Opferblute, und den Namen von שַׁעַר הַצֶּאֱן *effusio* abzuleiten (*Calvin*,

---

den Platz zwischen Kap. 10. u. 11. anweist. Grade Kap. 6. ist höchst *Johanneisch*.

\*) *Vielleicht* war Bethesda die jetzige, wechselnd auffallende Quelle der *Jungfrau Maria*, von den Einwohnern *Mutter der Stufen* genannt. S. *Robins.* II. p. 148 ff. Nach *Wieseler* *Synopse* p. 260. kann es der Teich Ἀνύδαλον bei *Joseph.* Antt. 5, 11, 4. gewesen sein, wie schon *Lampe* u. M. vermutheten, wogegen doch immer der verschiedene Name bedenklich macht, auf dessen Etymologie es nicht ankommen kann, sondern auf dessen Klang. Nach *Ritter* *Erdk.* XVI. p. 329. 443 ff. ist der Teich jetzt verschüttet. Nach *Kraft* *Topogr.* p. 176. war es der *Struthion* des *Joseph.* Der jetzt von der Ueberlieferung als Bethesda bezeichnete Graben an der nördlichen Tempelmauer war es gewiss nicht. S. auch *Tobler* *Denkbl.* p. 35 ff., welcher das Wiederfinden des Teiches bezweifelt.



Aret., Bochart, Michael.), ist unbegründet u. gegen V. 7.; die *gewöhnliche* Erklärung des Namens hat schon die *Pesch.* — Die *fünf Hallen* (nach Tobler Denkb. p. 62. noch im 5. Jahrh. gezeigt) dienten zum Schutz der Kranken, welche durch *τυφλῶν* etc. *specialisirt* werden, Nerven- u. Muskelkranke. Zu *ξηρῶν*. Leute mit vertrockneten, abgemagerten Gliedern, vrgl. Matth. 12, 10. Luk. 6, 6. 8. Ob zu ihnen oder zu den *χωλοῖς* der Kranke V. 5. gehört habe, beruht auf sich.

V. 5. *Τριάκοντα* etc.) d. i. 38 Jahre in seiner Krankheit habend, seit 38 J. krank, so dass *ἔχων* zu *τρ. κ. ὀκτώ ἔτη* gehört (8, 57. 11, 17. Joseph. Arch. 7, 1, 1. Krebs p. 150.) und *ἐν τ. ἀσθ. αὐτ.* den Zustand bezeichnet, in welchem er 38 Jahre hatte. Gegen die Verbindung von *ἔχων* mit *ἐν τ. ἀσθ. αὐτ.* (38 Jahre in seiner Krankheit befindlich, so Kninoel u. M.) entscheidet V. 6., wie auch gegen die Verdrehung von *Paulus*: nach *ἔχων* sei zu interpungiren (38 Jahre alt). Die so lange Krankheit lässt das Wunder als desto grösser erkennen; vrgl. Luk. 8, 43. Ein Nachbild des Todesgerichts Israels in der Wüste (*Baumg.* p. 139 f. vrgl. *Hengstenb.*) ist nicht angedeutet.

V. 6 f. *Τοῦτον* — *ἔχει*) zwar Punkte, welche das Mitleid Jesu erregten, wobei aber *γινούς* (als er erfahren hatte, 4, 1.) nicht auf übernatürliches Wissen geht. — *Θέλεις* etc.) *willst du gesund werden?* Grade das Selbstverständliche dieses Wunsches machte die Frage geeignet die Aufmerksamkeit und Erwartung des Leidenden aufzuregen, was Jesus zur Anknüpfung seiner wunderbaren Einwirkung wollte. Für den Zweck, die Sache *blos zur Sprache zu bringen* (*de Wette*), wäre diese Frage ungeschickt. Falsch *Paulus*: der Mensch sei ein bössartiger Bettler gewesen, welcher sich krank *gestellt* habe, weshalb ihn Jesus mit rügendem Nachdrucke gefragt: *willst du gesund werden? ist es dein Ernst?* Aehnlich *Ammon*, wogegen *Lange* ihn nur für *willensmatt* hält, so dass Christus seinen erschlafte Willen wieder aufgeregt habe, wovon der Text nichts hat; eben so wenig aber auch davon, dass die Frage dem ganzen Volke gegolten, dessen Typus der Kranke gewesen sei (*Luthardt*). Eine *unaufgeforderte Befragung* findet sich nur bei *dieser* Heilung (was *Weisse* gegen dieselbe geltend macht), aber die *unaufgeforderte Heilung* auch beim Blindgeborenen Kap. 9. — *ἀνθροπον*) nachdrücklich voran; entsprechend ist nachher *ἐρχομαι ἐγώ.* — *ὅταν ταραχθῇ τὸ ὕδωρ*) Die zeitweilige intermittirende Aufregung des Wassers ist nicht als *regelmässig* sich einstellende zu den-

ken, wohl aber als *plötzlich* und *rasch vorübergehend*. Daher ist das Abwarten und die Klage des Mannes begreiflich. — βάλῃ) *werfe*, aus der Vorstellung des *eiligen* Hineinschaffens, ehe die kurze Wallung vorüber sei. — ἔρχομαι) er hat sich also noch nothdürftig forthelfen können, aber langsam. — ἄλλος πρὸ ἐμοῦ) so dass dann die Stelle, wo die Wallung statt findet, von ihm besetzt wird. Beachte den *Singul.*; die kurze Wallung ist nämlich nur *an einem bestimmten quellenden Punkte* des Teiches zu denken, so dass sie nur *Einer* auf sich einwirken lassen konnte. Der apokryphische V. 4. (ὁ οὖν πρῶτος etc.) hat diesen Umstand sagenhaft nach abergläubischer Volksmeinung, die aber wahrscheinlich in die Zeit Christi hinaufreicht, veranstaltet.

V. 8 f. Vrgl. Matth. 9, 6. Mark. 2, 9. 11. — περιπάτει) nicht *abi* (*Thalem.*, *Kuinoel*), was das Wort auch Jud. 21, 24. nicht heisst, sondern: *wandele, gehe einher* (vorher hat er *darniedergelegen*, V. 6.). Das Geheiss setzt den von Christo erkannten *Glauben* des Menschen. — καὶ ἤρε etc.) einfach nachdrücklich erzählt mit den von Jesu gesprochenen Worten. — Ganz eigenmächtig hat man die Geschichte für eine sagenhafte Uebertreibung der Heilung des synoptischen Paralytischen (Matth. 9. Mark. 2.) gehalten (*Strauss*); Ort, Zeit, Umgebung und was sich daran knüpft, namentlich auch der Zusammenhang mit der Sabbathsheiligung, ist ursprünglich und selbstständig, wie die ganze lebensvolle und psychologisch wahre Darstellung, und ganz verschieden von dem synoptischen Berichte, obwohl *Baur* wieder (p. 243 ff.) die Johanneische Geschichte aus synoptischem Stoffe, besonders auf Mark. 2, 9. 10. sich berufend, entstehen lässt, wie auch *Hilgenf.* Evang. p. 269 f. verfährt, welcher die „innere Eigenthümlichkeit“ der Erzählung in der Idee findet, dass die Allmacht des Logos an keine irdischen Gesetze und menschlichen Gebräuche gebunden sei, während *Weisse* (Evangelienfr. p. 268.) in dem Lahmen die Rathlosigkeit eines *sittlich* Kranken sieht und die Entstehung der ganzen Erzählung auf eine ursprüngliche Parabel zurückführt. So vollzieht man *selbst* die Dichtung der Geschichte und schiebt sie dem *Evangelisten* zu, in dessen Rolle nun auch die ursprünglichsten und unschuldigsten Geschichtszüge verwoben werden.

V. 10—13. Οἱ Ἰουδαῖοι) Die *Sanhedristen* sind auch hier gemeint, s. V. 15. 33. Die *Heilung* erwähnen sie nicht einmal; feindlich kalt nehmen sie nur ihren Angriffspunkt in's Auge „Quaerunt non quod mirentur, sed quod calum-

nientur," *Grot.* — ὁ ποιήσας etc. und ἐκεῖνος ist im Munde des Geheilten eine Berufung auf die thatsächliche Auctorität, die sein Retter haben müsse; es liegt etwas *Trotz bietendes* darin, im Erstgefühl des wunderbaren Glücks so natürlich. — ὁ ἄνθρωπος) verächtlich. *Ast Lex. Plat.* I. p. 178. — ἐξένευσεν) er wich aus (s. *Dorvill.* ad Char. p. 273. *Schleusn. Thes.* II. p. 293.), nämlich als dieser Auftritt mit den Juden entstand. Da wollte er das Aufsehen, das entstanden wäre, bei der Volksmenge, die an der Stelle war, vermeiden, und zog sich hinweg (nicht *Plusquampr.*).

V. 14 f. Μετὰ ταῦτα) ob noch an demselben Tage, erhellt nicht. Psychologisch wahrscheinlich aber ist's, dass den Geheilten das neue Gefühl der Genesung unverzüglich in's Heiligthum trieb. — μηκέτι ἁμαρτ.) Jesus wusste also (durch unmittelbare Erkenntniss), dass die Krankheit dieses Leidenden (vrgl. z. Matth. 9, 2 f.) durch Sünde (welcher Art, beruht auf sich) zugezogen war, und diese bestimmte Art von Sünde meint er, nicht überhaupt den allgemeinen Zusammenhang von Sünde und Uebel (*Neand.* nach Aelteren), oder von Sünde und Krankheit (*Hengstenb.*). — χειρόν) unbestimmt zu belassen, — je nachdem das ἁμαρτάνειν wieder eintreten würde, was schlimmere Krankheit (so *Nonn.*) und sonstige Strafe, ja selbst den Verlust des ewigen Heils nach sich ziehen konnte. Vrgl. überh. Matth. 12, 45. 2. Petr. 2, 20. — V. 15. ἀνήγγειλε etc.) Der Beweggrund ist weder Bosheit (*Schleierm., Paulus* vrgl. *Ammon*), noch Dankbarkeit, um Jesum bei den Juden zur Anerkennung zu bringen (*Cyrrill., Chrys., Theophyl., Euth. Zig., Grot.* u. v. Aeltere, auch *Maler* u. *Hengstenb.*), noch Gehorsam gegen die Oberen (*Bengel, Lücke, de Wette, Luthardt*), mit Stumpfsinn (*Tholuck*) oder Furcht (*Lange*), sondern nach Maassgabe von V. 11. und nach der Bezeichnung ὁ ποιήσας αὐτὸν ὑγιῇ (vrgl. V. 11.): die nachträgliche Geltendmachung der Auctorität, unter welcher er gehandelt hatte, und deren Nennung er den Juden hatte schuldig bleiben müssen. Diese Auctorität ist ihm unmittelbar höher als die der Sanhedristen, und er trotzt ihnen damit. Vrgl. die Blindgeborenen 9, 17. 31 ff. In diesem Interesse aber, wie leicht konnte er den Namen Jesu erfahren!

V. 16 f. Διὰ τοῦτο) wegen dieser geschehenen Anzeige, und dann ὅτι: weil er nämlich. S. z. 10, 17. — ἐδίωξ.) nicht gerichtlich (*Lampe, Rosenm., Kuinoel*), wovon das Folgende nichts sagt, sondern allgemein. — ταῦτα) diese Dinge, wie die Heilung des Paralytischen. — ἐποίει) that, nicht ἐποίησεν. — ἀπεκρίνατο) Entgegnung auf das

διόκειν der Juden, mag diess nun in Beschuldigungen, Vorwürfen, Machinationen u. dgl. sich geäußert haben. Dieser Aor. bei Joh. nur hier, V. 19. u. 12, 23. — ὁ πατήρ μου etc.) *Mein Vater ist bis diesen Augenblick in Wirkksamkeit; auch ich wirke.* Dieser Ausspruch ist nicht philonisch (Strauss), sondern Jesus meint die ungeachtet der Sabbathsruhe Gen. 2, 1—3. seit Vollendung der Schöpfung rastlos fortdauernde Wirkksamkeit Gottes zum Heil der Menschheit \*), welche bestimmte Beziehung (nicht überh.: zur Erhaltung und Regierung der Welt) durch die der göttlichen Thätigkeit entsprechende Wirkksamkeit Christi dargeboten wird. Wie nämlich der Vater, sagt Jesus, seit Anbeginn nicht aufgehört habe, zum Heil der Welt zu wirken, sondern immer fortwirke bis zur jetzigen Stunde \*\*), so mit Nothwendigkeit und Recht, ungeachtet des Sabbathgesetzes, auch Er als der Sohn, welcher als solcher in dieser seiner Wirkksamkeit nicht dem Sabbathgesetze unterthan sein kann, sondern Herr des Sabbaths ist (vgl. Matth. 12, 8. Mark. 2, 28.). Olsh. u. de Wette tragen ein: wie in Gott Ruhe und Thätigkeit, so sei auch in Christo Contemplation und Wirkksamkeit zusammen. Von Ruhe und Contemplation ist gar keine Rede. — καὶ ἔργάζομαι ist nicht durch ἕως ἄρτι zu ergänzen. Auch ich (ruhe nicht,

---

\*) Jesus leugnet also nicht, dass Gott nach den sechs Schöpfungstagen am siebenten Tage geruht habe (gegen Ammon), aber dass er seitdem immer und auch an den Sabbathstagen zum Heil wirksam sei, behauptet er. Eben so wenig erklärt er das Sabbathgesetz für unverbindlich und abgethan; aber Er als der Sohn steht über demselben, und ist so wenig, wie der an den Sabbathen immer fortwirkende Vater, daran gebunden. Diess gegen Hilgenf. Lehrbegr. p. 81 f. Evang. p. 270., welcher urtheilt, dass Jesus nach unserm Evang. statt der alttestamentl. Gottesvorstellung zu dem schlechthin transcendenten, über alle Berührung mit der Endlichkeit erhabenen, nur dem Sohne offenbaren Wesen sich erhoben habe, und dass der Evangelist die Schöpfungsgeschichte gnostisch auf den vom höchsten Gott verschiedenen Demiurg beziehe.

\*\*) ἕως ἄρτι führt den Blick auf das mit der Schöpfung andauernde Wirken Gottes bis auf den gegenwärtigen Moment, wo sich Jesus eben wegen Sabbathsbrechung zu verantworten hat. Diesem bis jetzt durch keine Ruhe unterbrochenen Heilswirken Gottes gemäss sei auch Er wirksam. Dass damit auf einen künftigen Zeitpunkt der göttlichen Ruhe hingewiesen werde, wie Ludhardt will, welcher als den künftigen Sabbath des göttlichen Erlösungswirkens den Auferstehungstag Christi denkt, liegt dem Texte fern. ἕως ἄρτι lässt die ganze Vergangenheit bis zum Moment der Gegenwart überblicken, ohne eine Veränderung in der Zukunft anzudeuten, was im Contexte liegen müsste wie 16, 24.



sondern) *wirke*. Das Verhältniss beider Sätze ist nicht das der *Nachahmung* (*Grot.*), oder des *Beispiels* (*Ewald*), sondern der *nothwendigen Gleichheit* des Wollens u. Verfahrens. Die *asyndetische* Nebeneinanderstellung (statt: *weil* mein Vater u. s. w.) macht die Rede schlagender. Vrgl. z. 1. Kor. 10, 17.

V. 18. *Διὰ τοῦτο*) weil er diess gesagt, und *ὅτι* wie V. 16. „Apologiam ipsam in majus crimen vertunt,“ *Beng.* — *μᾶλλον*) weder *potius*, noch *amplius* (*Beng.*: „modo persequabantur, nunc amplius quaerunt occidere“), sondern, da es nach seiner Stellung nothwendig zu *ἐξήτ.* gehört: *magis*; sie waren noch mehr bemüht. Es hat seine Beziehung auf *ἐδίωκον* V. 16., sofern dieses allgemeine Wort das Tödtetenwollen mit in sich schliesst. Vrgl. zu d. *ζητεῖν ἀποκτεῖναι* 7, 1. 19. 25. 8, 37. 40. 11, 53. — *πατέρα ἰδιον* etc.) *patrem proprium*. Vrgl. Rom. 8, 32. Sie legten das *ὁ πατήρ μου* richtig aus, nämlich von *eigenthümlicher*, nicht auch auf Andere bezüglichler Vaterschaft, „sed id misere pro blasphemia habuerunt“, *Beng.* Vrgl. 10, 33. — *ἑσὸν ἑαυτὸν* etc.) nicht Erklärung oder gar (*B. Crus.*) Begründung des Vorherigen, welches ja blos das von Jesu selbst gesagte *ὁ πατήρ μου* wiedergiebt, sondern: mit dem, was Jesus von Gottes Verhältniss zu ihm sage (*πατέρα ἰδιον*), sei zugleich verbunden, was er aus sich selbst mache in seinem Verhältniss zu Gott. Es ist zu übersetzen: *indem er* (zugleich) *auf gleiche Stufe sich selbst setzt mit Gott*, nämlich durch jenes *καγὼ ἐργάζομαι* V. 17., wodurch er, als der Sohn, sich selbst die Gleichheit des Rechts und der Freiheit mit dem Vater zuschrieb. Vrgl. auch *Hofm.* Schriftbew. I. p. 133. Die *Wesensgleichheit* Phil. 2, 6. liegt hier fern.

V. 19 f. Was ihm die Juden als todeswürdige (gotteslästerliche) Vermessenheit anrechneten, dass er sich selbst Gott gleich setze, leugnet er nicht, sondern stellt den Sachverhalt in's rechte Licht, und zwar aus seiner ganzen jetzigen und künftigen Wirksamkeit bis V. 30., woran er dann noch in eine ernste Rüge des Unglaubens der Juden an das göttliche Zeugnis, welches er für sich habe, sich auslässt bis V. 47.

V. 19. *Οὐ δύναται*) verneint das Können nach dem Gesichtspunkte der *innern*, im Verhältniss des Sohnes zum Vater beruhenden *Nothwendigkeit*; nach dieser ist es ihm *unmöglich*, in einer vom Vater getrennten *Selbstständigkeit* zu handeln, was er nur dann könnte, wenn er eben nicht der Sohn wäre. Vrgl. *Fritzsche nova opusc.* p. 297 f. In



ἀφ' ἑαυτοῦ liegt nicht „eine unklare einseitige Beziehung“ auf das Menschliche in Christo (*de Wette*), sondern das ganze gottmenschliche Subject ist es, bei welchem das Handeln ἀφ' ἑαυτοῦ, die Selbstbestimmung der Thätigkeit, nicht statt finden kann, weil es sonst entweder schlechthin göttlich oder schlechthin menschlich sein müsste. — ἐὰν μὴ τι etc.) bezieht sich blos auf ποιεῖν οὐδέν, nicht mit auf ἀφ' ἑαυτοῦ. S. z. Matth. 12, 4. Gal. 2, 16. — βλέπει τ. πατ. ποιοῦντα) populäre, aus dem Achthaben der Kinder auf das Thun des Vaters entlehnte Darstellung der innern unmittelbaren Anschauung, welche der Sohn von des Vaters Wirken hat. Diese ist das nothwendige und unmittelbare Richtsicht der Wirksamkeit des Sohnes. Vrgl. z. V. 20. — ἃ γὰρ ἂν ἐκεῖνος etc.) Begründung der negativen Aussage durch das positive Sachverhältniss. — ὁμοίως) gleicherweise, ebenmässig, Bestimmung zu ποιεῖ, die Gleichheit des Handelns, die schon durch ταῦτα ausgedrückt war, noch einmal bezeichnend, und somit das adäquate Verhältniss stärker hervorhebend. Es ist das logische pariter (Mark. 4, 16. Joh. 21, 3. al.), nicht: „ihm nachfolgend, also mit seiner Kraft“ (*B. Crus.*).

V. 20. Sittlicher Nothwendigkeitsgrund in Gott für das eben gesagte ἃ γὰρ ἂν ἐκεῖνος etc. Vrgl. 3, 35. — γὰρ) bezieht sich auf alles Folgende bis ποιεῖ, wovon dann καὶ μεῖζονα etc. eine Folge angiebt. — φιλεῖ) „qui amat, nil celat,“ *Beng.* Der Unterschied von ἀγαπᾷ (welches D. Or. Chrys. hier lesen), diligit, (s. *Tittm.* Synon. p. 50 ff.) ist auch bei Joh. festzuhalten, obgleich er beides von dem nämlichen Verhältnisse, aber unter verschiedener Bestimmtheit der Vorstellung sagt. Vrgl. 3, 35. 21, 15. Immer ist φιλεῖν die eigentliche Liebes-Affection. Vrgl. 11, 3. 36. 16, 27. 20, 2. al. Dieselbe ist aber in dem metaphysischen und ewigen Verhältnisse des Vaters zum Sohne, als zu seinem μονογενὴς υἱός (1, 14. 18.), begründet, nicht erst zeitlich geworden. Vrgl. *Luthardt.* — πάντα δείκνυσιν) er zeigt ihm Alles, lässt ihn Alles in unmittelbarer Selbstoffenbarung anschauen, was er selbst thut, dass es auch der Sohn thue nach dem göttlichen Urbilde des Vaters. Schilderung der innigen wesentlichen Vertrautheit des Vaters mit dem Sohne, nach welcher der Vater, und zwar vermöge der Liebe zum Sohne, sein ganzes eigenes Wirken zum Objecte der Einschauung des Sohnes behuf gleichen Wirkens macht, — die menschlich bedingte Fortsetzung

des vormenschlichen Geschauthabens 3, 11. 6, 46. \*). — καὶ μείζονα etc.) ein neuer Satz und Fortschritt der Rede, das Thema alles Folgenden bis V. 30.: *und grössere Werke als diese* (die in Rede gestellten Krankenheilungen) *wird er ihm zeigen*, wird er ihm an seinem Urbilde zur Anschauung bringen, sie zu thun. — ἵνα) göttliche Absicht dabei. — ὑμεῖς) ihr Ungläubigen. Nicht πιστεύετε sagt Jesus; er meint das *Staunen der Beschämung*.

V. 21. Diese μείζονα ἔργα führt nun Jesus auf, nämlich Todtenbelebung und Gericht (V. 21—30.).

V. 21. Er redet von seiner todtenbelebenden und richtenden Wirksamkeit, und zwar zunächst *im ethischen Sinne* bis V. 27., und dann erst V. 28. 29. fügt er auch die *wirkliche, allgemeine* Todtenerweckung hinzu als die Vollendung seines ganzen todtenbelebenden und richtenden Messiaswirkens (denn von diesem, nicht vom Logos als der absoluten ζωή ist die Rede, gegen Baur, s. Brückn. p. 98.). Dieser Auffassung ist Augustin. (obwohl nicht consequent V. 21. ethisch, V. 22. physisch fassend) vorangegangen, sie ist unter den Aelteren besonders von Rupert., Calvin, Jansen, Calov., Lampe, und neuerlich von Lücke, Tholuck, Olsh., Maier, de Wette, Lange, Hilgenf., Lechler apost. Zeitalt. p. 225 f. befolgt. Andere haben die ethische Auffassung auch auf V. 28. 29. erstreckt (so Deysing in d. Bibl. Brem. 1, 6., Eckerm., Ammon u. M. u. neuerlich Schweizer u. B. Crus.), was aber Ausdruck und Inhalt von V. 28. 29. verbieten; s. z. V. 28 f. Luthardt (vrgl. auch Tholuck z. V. 21—23. u. Hengstenb. z. V. 21—24.), ζωοποιεῖν von der Lebensmittheilung überhaupt fassend, begreift darunter *beide* Arten der Lebendigmachung als die beiden *Seiten* der ζωή, womit aber das οὗς θέλει (welches nicht die *Macht* des Willens, sondern die selbstbestimmte *Wahl* der zu belebenden *Subjecte* bezeichnet) und die deutliche Scheidung der Gegenwart und Zukunft (letztere hebt erst V. 28. an) unvereinbar erscheint. Das ζωοποιεῖν des Messias während seines *zeitlichen* Wirkens betrifft die *sittlich* Todten, von denen er *sittlich* lebendig macht, welche er will; *dereinst* aber zur Stunde der Vollendung wird er die *leiblich* Tod-

\*) Diess vertraute Verhältniss ist in *unablässiger Continuität* zu denken, nicht blos auf vorübergehende Höhepunkte des Lebens Jesu zu beschränken (Gess Pers. Gr. p. 237.), wovon am wenigsten bei Joh. eine Spur ist. Vrgl. 1, 52. Und grade dieses *fortdauernde* Bewusstsein beruht in der Fortdauer des Logosbewusstseins (8, 29. 59. 17, 5. 16, 32.), was gegen Weizsäcker festzuhalten ist.

ten aus den Gräbern rufen u. s. w. V. 28 f. Die Durchführung der Zweisinnigkeit von *ζωοποιεῖν* bis V. 28. (denn V. 28 f. nimmt auch *Luthardt* von der letzten Zukunft) führt zu Verwirrung und nothgedrungener Einlegung (vgl. z. *οἱ ἀκούσαντες* V. 25.). Die meisten Väter ferner (*Tertull.*, *Chrys.* u. seine Nachfolger), die meisten älteren Ausleger (*Erasm.*, *Beza*, *Grot.*, *Beng.* u. V.) und neuerlich besonders *Schott* Opusc. I. p. 197., *Kuinoel*, *Baumeister* (in d. Würtemb. Stud. II. 1.), *Weizel* (in d. Stud. u. Krit. 1836. p. 636.) und *Kaeuffer* de *ζωῆς αἰών.* not. p. 115 ff. haben die ganze Stelle V. 21—29. von der Todtenerweckung und dem Gerichte im eigentlichen Sinne gefasst. Gegen diese Fassung ist entscheidend: a) dass *ἵνα ὑμεῖς θανατάζητε* V. 20. die Zuhörer als fortwährende (man beachte das *Praes.*) Zeugen des gemeinten Werke, letztere also als fortgehende Entwicklungen, die sie mit ansehen würden, darstellt; b) dass *οὗς θέλει* nur zum ethischen Sinne passt; c) dass *ἵνα πάντες τιμῶσι* etc. V. 23. einen fortdauernden Erfolg, welcher in die Gegenwart (in den *αἰὼν οὗτος*) fällt, in die Absicht Gottes legt; d) dass V. 24. *ἐκ τοῦ θανάτου* nicht vom physischen Tode erklärt werden kann; e) dass V. 25. *καὶ νῦν ἔστιν* und *οἱ ἀκούσαντες* nur die Beziehung auf die geistliche Erweckung vertragen. Es kommt hinzu f) dass Jesus, wo er von den wirklich Gestorbenen redet V. 28 f., die Auferweckung dieser sehr deutlich als etwas Grösseres und Künftiges vom Vorherigen unterscheidet, und die Gestorbenen nicht blos sehr bestimmt als solche bezeichnet (*πάντες οἱ ἐν τοῖς μνημείοις*), sondern auch ihre *ἀνάστασις ζωῆς* nicht, wie V. 24. vom *Glauben*, wohl aber, weil sie zumeist das Evang. nicht haben hören können, von *Gethanhaben des Guten* bedingt sein lässt, worin eine charakteristische Unterscheidung der zweifachen Todtenbelebung liegt. — *ὥσπερ* — *ζωοποιεῖ*) Das Erwecken und Beleben der Todten ist als eigenthümliches Geschäft des Vaters hingestellt (Deut. 32, 39. 1. Sam. 2, 6. Tob. 13, 2. Sap. 16, 13.); daher die *Praesentia*, weil die Aussage *allgemein* ist. Vrgl. Rom. 4, 17. *ἐγείρει* und *ζωοποιεῖ* könnte man in umgekehrter Ordnung erwarten (wie Eph. 2, 5. 6.); aber das *ζωοποιεῖν* ist das Hauptmoment, welches durch alles Folgende durchklingt, daher die Sache in populärer Anschauung so gedacht ist: er *erweckt* die Todten und macht sie somit *lebendig*. — *οὗς θέλει*) denn Andere will er *nicht* lebendig machen, weil sie nicht *glauben* (V. 24.); seine Selbstbestimmung hat diese *sittliche* Bedingung, nicht die des absoluten Decrets (*Calvin*). Die *Unabhängigkeit* von

der Abstammung von Abraham versteht sich bei der geistlichen Lebendigmachung von selbst, soll aber mit οὐς θέλει nicht gesagt sein. Viele, die das ζωοποιεῖ im eigentlichen Sinne fassen, flüchten zu den einzelnen geschichtlichen Erweckungen (*Lazarus* u. s. w.), für welche wenige Fälle aber das οὐς θέλει weder bezeichnend noch verhältnissmässig wäre. Vrgl. ausserdem z. V. 25. — ζωοποιεῖ) ethisch, von der geistlichen Belebung zur höhern sittlichen ζωή statt des moralischen Todes, in welchem sie im unbekehrten Zustande der Finsterniss und Sünde befangen waren. Vrgl. z. Luk. 15, 24. Matth. 4, 16. Eph. 5, 14. Rom. 6, 13. Jes. 26, 19. Ohne diese ζωοποιήσεις bliebe ihr Leben in ethischer Beziehung ζωή ἄβιος (*Jacobs* ad Anthol. VII. p. 152.), βίος ἀβιώτος (Xen. Mem. 4, 8, 8.). Das *Praes.*; denn er thut es jetzt und ist in diesem ζωοποιεῖν begriffen, nämlich durch sein Wort, welches der Belebungsruf ist (V. 24 f.). Das Zukünftige folgt V. 28.

V. 22. begründet nicht den Beruf des Sohnes, das Leben zu verleihen (*Luthardt*), sondern rechtfertigt, da die κρίσις nur diejenigen betrifft, welche er nicht lebendig machen will, das οὐς θέλει, sofern nämlich darin liegt, dass die Anderen, welche der Sohn nicht lebendig machen will, das Verwerfungsgericht (das Analogon des verurtheilenden Gerichts der Parusie V. 29.) an sich erfahren. Diess Gericht aber zu vollziehen, ist keinem Andern verliehen als dem Sohne. Dem Begriffe des Gerichts hier den Begriff der Scheidung unterzuschieben, hätte schon das κρίνει οὐδένα abhalten sollen. — οὐδὲ γὰρ ὁ π.) denn nicht einmal der Vater, geschweige denn irgend ein Anderer. Mithin hängt es nur von dem Sohne ab, und das οὐς θέλει hat seine Richtigkeit. Zu dem von den Auslegern meist vernachlässigten οὐδέ vrgl. 7, 5. 8, 42. 21, 25. — κρίνει) vom Verurtheilungsgericht (3, 17 f. 5, 24. 27. 29.), dessen Spruch das Gegentheil des ζωοποιεῖν, der Spruch des (ethischen) Todes ist. — τὴν κρίσιν πᾶσαν) das Gericht insgesamt (auch hier nach dessen verurtheilender Seite zu fassen), also nicht bloß nach seinem letzten Act am jüngsten Tage, sondern auch nach seinem zeitlichen Hergang, durch welchen das οὐς θέλει entschieden wird.

V. 23. Göttliche Absicht hierbei, welche an den Menschen erreicht werden soll, wenn sie diese richterliche Thätigkeit des Sohnes sehen. Man beachte das *Praes. Conj.* — καθώς) denn in dem richtenden Sohne erscheint der beauftragte Stellvertreter des Vaters, und er ist in so fern (also immer relativ) zu ehren wie der Vater. Vrgl. das

Folgende. Wie ganz zuwider dieser göttlichen Absicht handelten die Juden V. 18.! — οὐ τιμᾷ τὸν πατέρα) nämlich eben dadurch, dass er den Sohn nicht ehrt, welcher des Vaters Gesandter ist.

V. 24. Das οὐς θέλει ζωοποιεῖ empfängt nun, und zwar in zunehmender Feierlichkeit der Rede, seine nähere Bestimmung, sowohl in Betreff der Subjecte, welche damit gemeint sind (ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων etc.), als auch in Betreff der ζωοποιήσις selbst (ἔχει ζωὴν etc.). — ἀκούων) nicht: „den Sinn desselben fasst“ (B. Crus.), sondern einfach: *hört*, was aber mit dem folgenden καὶ πιστεύων etc. eng zusammengehört (vgl. Matth. 13, 19 ff.) und dadurch seine bestimmte Beziehung erhält. Gegentheil: 12, 47. Vgl. Kaeuffer p. 118. — ἔχει ζ. αἰ.) das ζωοποιεῖν ist an ihm vollzogen, er *hat* ewiges Leben, nämlich die höhere geistliche ζωή, welche sich mit dem Eintritte in das Messiasreich zur herrlichen Messianischen ζωή vollendet. *Er ist*, indem er gläubig geworden, damit *aus dem* geistlichen Tode (s. z. V. 21.) *in das ewige Leben* (die ζωὴ κατ' ἐξοχήν) übergegangen, und *in ein* (verurtheilendes) Gericht *kommt er nicht*, weil er eben bereits in das Leben gelangt ist \*). Folge davon: Θάνατον οὐ μὴ θεωρήσῃ 8, 51. — Vgl. zum Perf. μεταβέβ. 3, 18. 1. Joh. 3, 14.

V. 25. Was Jesus eben V. 24. betheuert hat, betheuert er nochmals, und zwar in concreterer Form des allegorischen Ausdrucks. — καὶ νῦν ἐστίν) nämlich dem Anfange nach, seitdem Christus mit seiner belebenden Predigt aufgetreten. Vgl. 4, 23. Die Dauer dieser ὥρα aber geht bis zur Parusie, daher sie damals zwar angehoben hatte gegenwärtig zu sein, aber im Ganzen genommen noch der Zukunft angehörte. Die Ausleger, welche von der *wirklichen* Auferstehung fassen (s. V. 25. auch Hengstenb.), beziehen καὶ νῦν ἐστίν auf die einzelnen Auferweckungen, welche Jesus verrichtet habe (Joh. 11. Mark. 5, 41. Luk. 7, 14.), aber eben so unjohanneisch wie unpassend überhaupt, da diese Genossenschaft gar nicht zur ζωή im Sinne des Contextes erweckt wurden, sondern zum irdischen, wieder dem Tode verfallenen Leben. Olsh., welcher inconsequent V. 25. von der leiblichen Auferstehung erklärt, be-

\*) Melanth.: „Postquam illuxit fides seu fiducia Christi in corde, qua agnoscimus nos vere a Deo recipi, exaudiri, regi, defendi, sequitur pax et laetitia, quae est inchoatio vitae aeternae et tegit peccata, quae adhuc in imbecillitate nostra haerent.“



zieht sich gar auf Matth. 27, 52 f. — οἱ νεκροί die *geistlich* Todten, Matth. 8, 22. Apoc. 3, 1. u. s. z. V. 21. — τῆς φωνῆς) nach dem Contexte: *den Auferweckungsruf* (V. 28.), welcher aber hier *der Sache nach*, im Zusammenhange der Allegorie, das ethisch belebungskräftige Wort Christi ist. *Vernehmen* werden diese Stimme die geistig Todten *überhaupt*, der Kategorie nach, οἱ νεκροί; aber *leben* werden auf ihren Ruf nicht Alle, sondern οἱ ἀκούσαντες, welches also nothwendig in nicht gleichem Sinne mit ἀκούσονται, sondern: *welche ihr Gehör gegeben haben werden*, genommen werden muss. Vrgl. 8, 43. 47. Es ist das ἀκούειν καλοῦντος, Plut. Sert. 11. al. ἀκούειν παραγγέλλοντος u. dergl., ἀκούειν τοῦ προστάγματος (Polyb. 11, 19, 5.). Bei der Fassung von der *leiblichen* Auferweckung ist οἱ ἀκούσαντες wegen des Artikels ganz *unerklärbar*, Chrys.: φωνῆς ἀκούσαντες ἐπιτατιούσης, Grot.: „simul atque audierint“, aber alle derartigen Fassungen würden, wie auch die *vage* Auskunft von Hengstenb. \*), das bloße ἀκούσαντες ohne den Artikel fordern, und ζήσουν sin würde dem ganzen Contexte entgegen *leben* überhaupt, in indifferentem Sinne, sein. Olsh. freilich ergänzt zu ἀκούσαντες, welches sich doch nothwendig auf τῆς φωνῆς beziehen muss, τὸν λόγον aus V. 24.: „die in diesem Leben das Wort Gottes hörten!“ Eben so wenig aber lässt sich mit Luthardt, sofern dieser die wirkliche Todtenerweckung mit einschliessen will, οἱ ἀκούσαντες auf diejenigen beziehen, welche „Jesu letzten Ruf anders hören als die Anderen, nämlich *freudig ihn aufnehmend*, und darum zum Leben.“ Das ist *einggelegt*, weil keine Modalbestimmung dabeisteht, οἱ ἀκούσαντες aber *allein*, in so fern es vom allgemeinen ἀκούσονται verschieden sein muss, nur die *Gehörgebenden* bezeichnen kann, wodurch eben die wirkliche Todtenerweckung ausgeschlossen wird. Vrgl. zu *dieser* Doppelsinnigkeit des ἀκούειν in Einem Satze Plat. Legg. p. 712. B.: θεὸν — — ἐπικαλώμεθα· ὁ δὲ ἀκούσειε τε καὶ ἀκούσας (cum exaudiverit) — — ἔλθοι.

V. 26 f. Das mit dem eben gesagten ζήσουν gemeinte Leben ist, weil das Subject *Todte* sind, nothwendig ein *verliehenes*, welches vom Sohne, dem Belebenden, kommt. Dieser könnte es aber nicht verleihen, wenn er nicht wie der Vater göttlichen Lebensfonds in sich hätte (πηγάξει,

\*) Der Artikel solle den unzertrennlichen Zusammenhang von Hören und Leben bezeichnen.

*Euth. Zig.*), welchen der Vater, der schlechthin Lebendige (6, 57.), ihm gegeben. Daher die Begründung V. 26. Hinzu tritt auch (daher V. 27.), dass, wenn nur die ἀκούσαντες (vgl. οὓς θέλει V. 21.) leben sollen, und die übrigen νεκροί nicht, der Sohn auch die Befugniss und Macht, der (verurtheilenden) Gerichtshaltung, der Entscheidung, wer leben soll oder nicht, vom Vater empfangen haben muss. Diese Macht ist ihm aber vom Vater gegeben, weil er ein Menschensohn ist, d. h. weil er Mensch ist, mithin die Gerichtsbefugniss nicht von selbst haben kann und sie nicht haben würde, wenn sie ihm nicht vom Vater gegeben wäre, nicht, wie Luthardt will (vgl. Hofm. Schriftbew. II. 1. p. 78.): „denn durch einen Menschen wollte Gott den Erdkreis richten lassen“, was ein hier (vgl. Act. 17, 31.) eingetragener Gedanke ist. De Wette, welchem Brückn. beitrifft: es bezeichne den Logos als menschliche Erscheinung \*), und in dieser liege der Grund, dass er richte, weil der verborgene Gott nicht richten könne. Das hätte Jesus sagen müssen; es ist aber um so willkürlicher zugetragen, je gangbarer den Juden die Vorstellung der richtenden Gottheit war. Ähnlich nach Augustin., Luther, Castal., Jansen u. M. B. Crus. (vgl. auch Wetst., welcher Hebr. 4, 15. vergleicht): weil das Gerichthalten eine unmittelbare Einwirkung auf die Menschen erfordere \*\*). Andere (Grot., Lampe, Kuinoel, Lücke, Olsh., Maier u. M., jetzt auch Tholuck): υἱὸς ἀνθρώ. sei nach Dan. 7. der Messias; wobei man den Gedanken selbst verschieden aus einander gesetzt hat; Lücke: „weil er Messias ist, und das Gericht zu dem Messianischen Werke wesentlich gehört;“ Tholuck: „weil er Menschgewordener, d. i. der Erlöser ist, mit dieser Erlösung selbst aber auch die κρίσις gegeben;“ Hengstenb.: „als Lohn für die Menschwerdung.“ Gegen diese Fassung entscheidet, dass überall, wo der Menschensohn Bezeichnung des Messias ist, beide Worte articulirt sind: ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (bei Joh. 1, 52. 3, 13 f. 6, 27. 53. 62. 8, 28. 12, 23. 34. 13, 31.), das nichtarticulirte υἱὸς ἀνθρώ. Apoc. 1, 13. 14, 14. aber den Messiasbegriff nicht ausdrückt. Ueberdiess heisst ja υἱὸς ἀνθρώ. nicht Menschgewordener. Die Pesch., Arm., Chrys., Theophyl., Euth. Zig., Paulus (im Kommontare) verbinden die Worte, übrigens υἱὸς ἀνθρώ.

\*) oder die relative Menschheit dessen, der Gottessohn ist. So sei der Ausdruck verschieden von: weil er Mensch ist.

\*\*) Vgl. auch Baur in Hilgenf. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1860. p. 276 f.

richtig *Mensch* fassend, mit dem Folgenden (*wundert euch nicht, dass er ein Mensch ist*). Fremdartig im Zusammenhange, und *τοῦτο* zeugt für die gewöhnliche Verbindung. — *ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ* in sich selbst. „Est emphasis in hoc dicto: vitam habere in sese, i. e. alio modo quam creaturae, angeli et homines“, *Melanth.* Vrgl. 1, 4. 14, 6. \*). Gegen *Gess* (Pers. Chr. p. 301.), welcher das Geben des Lebens vom Vater an den Sohn auf dessen präexistenten und Erhöhungs-Zustand bezieht, für die Zeit seines irdischen Wandels aber für „suspendirt“ hält, entscheiden allerdings schon die Worte *καὶ νῦν ἔστιν* V. 25. Das Gebet am Grabe des Lazarus zeigt nur, dass Christus über die ihm gegebene selbsteigene Lebensmacht in Uebereinstimmung mit dem Willen des Vaters verfügte.

V. 28—30. *Wundert euch nicht hierüber* (vrgl. 3, 7.), nämlich über das, was ich von meiner todtenerlebenden und richtenden Wirksamkeit behauptet habe; denn noch grössere Werke, die ich vollbringen werde, stehen bevor, nämlich die Auferweckung der wirklich Gestorbenen aus den Gräbern und das jüngste Gericht. Gegen die Fassung auch dieser Verse im *uneigentlichen* Sinne (vrgl. Jes. 26, 19. Ez. 37, 12. Dan. 12, 2.) entscheidet, dass *οἱ ἐν τοῖς μνημείοις* lauter geistlich Todte sein müssten, wozu aber *οἱ τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες* gänzlich nicht passen würde. Dass hier Jesus von den geistlich Todten, von denen er bisher gesprochen, auf die *wirklich* Todten übergeht, bezeichnet er selbst durch *οἱ ἐν τοῖς μνημείοις*. — *οτι*) argumentirt *a majori*; die Verwunderung über das gesagte *Geringere* tritt zurück vor dem *Grössern*, welches als *dereinst* eintretend verkündigt wird. Nicht ist die Bedingung der gläubigen Erwägung des Letztern hinzuzudenken (denn die Zuhörer waren ungläubig und feindlich), wie *Luthardt* will, sondern das noch weit Verwunderungsvollere, welches gesagt wird, hebt die Verwunderung, welche über das *Geringere* erregt ist, auf, schlägt sie gleichsam nieder. — *ἔρχεται ὥρα*) Beachte, dass hier kein *καὶ νῦν ἔστιν* wie V. 25. zugesetzt werden konnte. — *πάντες*) Dass Alle *gleichzeitig* auferweckt werden, wird so wenig gesagt, wie V. 25. gesagt ist, dass alle geistlich Todte gleichzeitig belebt werden sollen. Die *τάγματα*, welche Paulus 1. Kor. 15, 23 f. bei der Aufer-

\*) Dem *ἐν ἑαυτῷ* ganz zuwider versteht *Weizsäcker* in d. Jahrb. f. Deutsche Theol. 1857. p. 179. den Lebensbesitz als durch Uebertragung des Vaters statt findend. Auch 6, 57. ist an *wesentlichen* Lebensbesitz zu denken.

stehung unterscheidet, entsprechend der Lehre des Judenthums und Christi selbst von einer zwiefachen Auferstehung (*Bertholdt* Christol. p. 176 ff. 203 ff. u. s. z. Luk. 14, 14.), finden auch in dem prophetisch dehnbaren ὥρα Platz. — οἱ τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες etc.) d. i. die Auferstehung der Gerechten, von Jesu aber rein sittlich und frei vom volksthümlichen Particularismus gefasst. S. z. Luk. 14, 14. Die Nothwendigkeit der Erlösungsaneignung durch den Glauben für diese Todten hervorzuheben, lag ihm hier fern; er spricht nur die abstracte sittliche Normalbeschaffenheit aus (vgl. Rom. 2, 7. 13. Matth. 7, 21.); jene Nothwendigkeit aber, durch welche sie zu den οἱ τοῦ Χριστοῦ (1. Kor. 15, 23.) gehören müssen (vgl. z. Matth. 25, 31 ff.), setzt den *Descensus Christi ad inferos*. — εἰς ἀνάστ. ζωῆς) sie werden herausgehen (aus den Gräbern) in eine *Lebensauferstehung* (örtlich dargestellt), d. h. in eine Auferstehung, deren wesentliche Folge (vgl. *Winer* p. 170.) Leben (d. i. das Leben im Messiasreiche) ist. Vgl. 2. Makk. 7, 14.: ἀνάστασις εἰς ζωὴν; Rom. 5, 18.: δικαίωσις ζωῆς. — κρίσεως) wie im ganzen Contexte im *verurtheilenden* Sinne (zum ewigen Tode in der Gehenna), daher ἀνάστασις ζωῆς einen die ζωὴ zuerkennenden Gerichtsact nicht ausschliesst. — Ueber den Unterschied von ποιεῖν und πράττειν s. z. 3, 20. 21. — V. 30. fügt noch die *Gewähr der Gerechtigkeit* dieser (verurtheilenden) κρίσις hinzu, und zwar *allgemein* ausgedrückt, so dass Jesus *sein Richten überhaupt* charakterisirt; daher die *Praesentia*, als Bezeichnung des ständigen Thuns, und die (schon V. 19. ausgesprochene) allgemeine Einleitung οὐ δύναμαι etc. — καθὼς ἀκούω) nämlich von Gott, welcher vermöge der beständigen Gemeinschaft und Vertrautheit, in welcher Christus mit ihm steht, *sein* Urtheil Christo mittheilt, wornach dieser den Ausspruch thut; der Richtspruch Christi ist nur die Aussage des göttlichen Urtheils, der beständigen göttlichen Selbstoffenbarung in seinem Bewusstsein zufolge. — ὅτι οὐ ζητῶ etc.) so kann ich also auch von dem κρίνειν καθὼς ἀκούω nicht *abweichen*, und mein Urtheil, weil nicht individuell, sondern göttlich, *muss* gerecht sein. — τοῦ πέμψ. με) wie es mithin dieser meiner Abhängigkeit von Gott entspricht.

V. 31. Rechtfertigung seines Selbstzeugnisses mit eingeflochtener Rüge des Jüdischen Unglaubens (V. 31—40.), in welcher Rüge Jesus fortfährt bis V. 47. — Der *Zusammenhang* ist nicht der, dass Jesus nun auf die ihm zu erweisende τιμὴ übergehe (V. 23.), und den Glauben als

deren rechte Form fordere (*Luthardt*), denn der Begriff der *τιμή* tritt nicht wieder hervor, sondern: ἐπειδὴ τοιαῦτα περὶ ἑαυτοῦ μαρτυρήσας ἔγνων τοὺς Ἰουδαίους ἐνθουσιάζοντας ἀντιθεῖναι καὶ εἰπεῖν· ὅτι ἐὰν σὺ μαρτυρεῖς περὶ σεαυτοῦ, ἡ μαρτυρία σου οὐκ ἔστιν ἀληθής· οὐδεὶς γὰρ ἑαυτῷ μαρτυρῶν ἀξιόπιστος ἐν ἀνθρώποις δι' ὑποψίαν γλῶσσης· προέλαβε καὶ εἶπεν ὁ ἔμμελλον εἰπεῖν ἐκεῖνοι, *Euth. Zig.* Vrgl. *Chrys.* So löst sich zugleich der Schein des Widerspruchs mit 8, 14. — ἐγὼ mit Nachdruck: wenn ein eigenes Zeugniß über mich selbst vorliegt, also keine anderweite Bezeugung. Vrgl. ἄλλος V. 32. — οὐκ ἔστιν ἀληθ.) nämlich formell genommen, nach der gewöhnlichen Rechtsregel (*Chetub. f. 23. 2.*: „testibus de se ipsis non credunt,“ u. s. *Wetst.*). Vrgl. 8, 13. 16.

V. 32. Ein Anderer ist der von mir Zeugende. Diess wird entweder von *Johannes d. T.* (*Chrys., Theophyl., Nonnus, Euth. Zig., Erasm., Grot., Paulus, B. Crus., de Wette, Brückn.*), oder von Gott verstanden (*Cyrrill., Augustin., Beda, Rupert., Beza, Aret., Corn. a Lap., Calov., Beng., Kuinoel, Lücke, Tholuck, Olsh., Maier, Luthardt, Lange, Hengstenb.*). Letzteres ist das Richtige, da Jesus selbst V. 34. das Zeugniß Joh. nicht geltend machen will, vielmehr V. 36 f. nur das höhere, göttliche Zeugniß in Anspruch nimmt. — καὶ οἶδα, ὅτι etc.) nicht eine matte Versicherung von Gott (*de Wette's* Einwand), sondern in ihrer Einfachheit desto gewichtiger und feierlicher, wozu auch die Form des Ausdruckes eingerichtet ist (ἡ μαρτυρία, ἣν μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ). Zu μαρτυρίαν μαρτυρεῖν vrgl. *Jes. 3, 11. 12, 25.* *Plat. Eryx. p. 399. B. Dem. 1131. 4.*

V. 33 ff. Den Zeugen, dessen Zeugniß ihr selbst veranlasst habet, *Johannes d. T.*, nehme ich, weil diess ein menschliches Zeugniß ist, nicht für mich an, sondern erwähne ihn nur zu eurem Heile (nicht zu meinem Vortheil), weil ihr ihn nach seiner hohen Bestimmung nicht gewürdiget habet (V. 35.); das Zeugniß, welches mir zur Seite steht, ist ein grösseres u. s. w. V. 36. — ὑμεῖς) ihr euerseits. — μεμαρτ. τῇ ἀληθ.) 1, 19 ff. Alles was da Joh. aussagte, war Zeugniß zu Gunsten der Wahrheit; denn der Sachverhalt (namentlich auch hinsichtlich dessen, was er vom Messias sagte) war so, wie er zeugte. — ἐγὼ δέ) ich aber meinerseits. — τὴν μαρτυρίαν) das in Frage stehende, für mich beweisen sollende Zeugniß. Diess nehme ich nicht von einem Menschen an. Jesus will gar kein menschliches Zeugniß in dieser Verhandlung für sich gelten lassen; er weist es von sich. Daher λαμβ. τ. μαρτυρίαν



ganz wie 3, 11. 32. von der *Annahme*, obwohl nicht von der gläubigen, sondern von der Annahme als *Beweis*, dem Contexte gemäss. Unnöthig abweichend vom Joh. Gebrauch *Andere*: ich *entnehme* (*Lücke*), ich *strebe* oder *ergerbe* (*B. Crus.* vrgl. *Beza*, *Grot.*), ich *hasche* (*de Wette*). — *ἵνα ὑμεῖς σωθῇτε*) euch zu Gute, damit ihr eurerseits (Gegensatz gegen etwaiges eigenes Interesse) das Heil erlanget. Sie sollten das Zeugniß zu Herzen nehmen, um dadurch zum Glauben erweckt und der Messianischen Heilsrettung theilhaftig zu werden; „*vestra res agitur*,” *Beng.*

V. 35. Welche Erscheinung war Er, aber wie schlecht habt ihr ihn gewürdigt! — ἦν u. ἦθελ. deuten auf eine bereits vergangene Erscheinung. — ὁ λύχνος) nicht τὸ φῶς 1, 8., sondern geringer; daher auch φῶς im zweiten Gliede nur prädicatsweise. Der Artikel bezeichnet die Leuchte κατ' ἐξοχήν, im *eminenten* Sinne, wie sie eben in Joh. als dem Vorgänger des Messias, welcher Erkenntniß des Messianischen Heils dem Volke zu geben den Beruf hatte (Luk. 1, 76 f.), nach der alttestam. Verheissung erscheinen sollte und erschienen war. Das Bild des dem kommenden Bräutigam Voranleuchtenden (*Luthardt*) liegt hier fern. Vrgl. vielmehr das ähnliche, jedoch hier nicht in Bezug genommene Bild von der Wirksamkeit des Elias Sir. 48, 1. Das Bild von einer Leuchte war überhaupt gangbar (2. Sam. 21, 17. Apoc. 21, 23. 2. Petr. 1, 19.) in analoger Beziehung. Vrgl. auch Strabo 14. p. 642. wo der Rhetor Alexander den Beinamen ὁ Λύχνος führt. — καίόμενος κ. φαίνων) ist nicht von zwei verschiedenen charakteristischen Eigenthümlichkeiten zu deuten (Feuereifer und Erleuchtung), sondern gehört der Natur der Sache nach zusammen. Die Leuchte *brennt und scheint*, so ist's nothwendig, und so wird's gemalt. Vrgl. Luk. 12, 35. Apoc. 4, 5. — ὑμεῖς δὲ etc.) treffende Charakterisirung des leichtfertigen Weltsinns, welcher an der neuen grossartigen Erscheinung, statt sie zur Erkenntniß des Heils zu nützen und ihren ganzen Ernst auf sich wirken zu lassen, seine Lust und Freude haben wollte auf kurze Zeit. So strömten die Juden in grosser Menge zum Täufer, als zu dem Vorboten des nahen herrlichen Messiasreichs; aber statt dessen, was sie *begehrten* (ἠθέλησαν.), fanden sie die ganze Bussstrenge des Eliasgeistes, und wie bald war der Zulauf vorüber! Aehnlich begehrten die Athener in der Erscheinung des Ap. Paulus ein neues kurzes Divertissement zu finden. „*Johanne utendum erat, non fruendum*,” *Beng.* — πρὸς ὥραν) τοῦ εὐχο-

λίαν αὐτῶν δεικνύντος ἐστὶ καὶ ὅτι ταχέως αὐτοῦ ἀπεπήδησαν, *Chrys.* Das Hauptmoment des verkehrten Begehrens liegt nicht in πρὸς ὧραν, welches (nicht zu ἡθελ. gehörend, gegen *Beng.*) das ἀγαλλ. nach seinem leichtsinnigen Wesen näher kennzeichnet, sondern in ἀγαλλ., statt dessen die μετάνοια der Gegenstand ihrer Willensrichtung hätte sein sollen. — ἐν τῷ φωτὶ αὐτοῦ) in, d. i. umgeben von seinem Lichte, dem Lichtschein, der von ihm ausging. Vrgl. 1. Petr. 1, 6. und zu χαίρειν ἐν s. z. Phil. 1, 18.

V. 36. Ἐγὼ δέ) formaler Gegensatz gegen ὑμεῖς V. 35., um zu dem ἐγὼ δὲ V. 34. zurückzukehren. — Ich habe das Zeugniß, welches grösser ist (nicht: das grössere Zeugniß, s. *Kühner* II. §. 493. 1.) als Johannes. τοῦ Ἰωάννου statt τῆς τοῦ Ἰω. nach bekannter *Comparatio compendiaria* \*). S. z. Matth. 5, 20. *Winer* p. 219. — τὰ ἔργα) sind nicht blos die Wunder im engeren Sinne, sondern die *Messianischen Werke überhaupt*, die einzelnen Thaten des Messianischen Gesamtwerkes, des ἔργον Jesu (4, 34. 17, 4.). Immer sind die ἔργα Thaten, nicht Wort und Lehren (Wort und Werk sind geschiedene Begriffe, wie in der Schrift, so auch sonst, s. *Lobeck* Paralip. p. 64 f.), aber was das Wort Jesu wirkte, die geistliche Belebung (V. 20.), Scheidung, Erleuchtung u. s. w., gehört mit unter die ἔργα und macht sein ἔργον mit aus. Wo speciell die Wunder mit dem allgemeinem Ausdruck ἔργα gemeint sind, entscheidet diess der Context, wie 3, 2. 7, 3. 21. al. — ἔδωκε) gegeben hat, womit die göttliche Bestimmung und Machtverleihung ausgedrückt ist. Vrgl. Hom. II. ε, 428.: οὐ τοι, τέκνον ἐμόν, δέδοται πολεμῆα ἔργα. Vrgl. v, 727. — ἵνα τελ. αὐτὰ) Zweck, weshalb ihm der Vater die Werke verliehen: er sollte sie vollenden (vrgl. 4, 34.), nicht ungeschehen lassen oder nur theilweise verrichten, sondern die Aufgabe, welche in den Werken besteht, vollführen. — αὐτὰ τὰ ἔργα) sie grade, die Werke, nachdrucksvolle Wiederholung (*Kühner* II. §. 632.), wobei übrigens die Homöoteleuta (fünffinal α) nicht als Missklang zu betrachten sind (*Lobeck* Paralip. p. 53.). — ἃ ἐγὼ ποιῶ) ἐγὼ mit edlem Selbstgefühl. Wie sie zeugen, s. 14, 11.

V. 37. Von den Werken, welche seine Gottessendung bezeugen, geht er nun zu dem Zeugnisse des Senders selbst über, also von dem mittelbaren Zeugniß Gottes (welches in den Werken liegt) zu dem unmittelbaren in der Schrift.

\*) Das von *Lachm.* aufgenommene μερίζων (A. B. E. G. M. A. Minusk.) ist nichts als Schreibfehler.

Und der mich gesendet habende Vater selbst hat von mir gezeugt. Das an die Spitze getretene Subject, die durch αὐτός bezeichnete Selbstheit (Unmittelbarkeit) desselben und das Perf. μεμαρτ. vereinigen sich zum Beweis, dass hier nicht mehr von dem vorigen Zeugnisse, von dem aus den Werken, durch welche Gott gezeugt habe, die Rede sei (gegen Augustin., Grot., Maldonat., Olsh., Baur u. M.). Ganz willkürlich Andere: das göttliche Zeugniß durch die Stimme bei der Taufe Matth. 3, 17. (vielmehr Joh. 1, 33.) sei gemeint (Chrys., Rupert., Jansen, Bengel, Lampe, Paulus). Noch Andere verstehen das „unmittelbare göttliche Zeugniß im Innern des Gläubigen, mittelst dessen das mittelbare der Werke erst begriffen wird“ (de Wette, B. Crus., Tholuck), das Ziehen des Vaters 6, 14. vrgl. 6, 45. 8, 47.; ohne alle Andeutung im Texte, dass hier kein äusserlich wahrnehmbares Zeugniß gemeint sei, ja gegen den folgenden Zusammenhang (φωνήν — εἶδος). Ewald versteht das in Jesu göttlicher Sendung selbst liegende Zeugniß. Aber diese Sendung bedurfte eben erst der göttlichen Bezeugung. Das contextmässig Richtige ist die Erklärung von dem Zeugnisse, welches Gott selbst in seinem Worte, in der Schrift des A. T., abgegeben hat (Cyrill., Nonnus, Theophyl., Euth. Zig., Beda, Calvin, Kuinoel, Lücke, Lange, Maier, Luthardt). In den alttestam. Weissagungen hat Gott selbst, von Christo zeugend, seine Stimme erhoben und seine Gestalt offenbart. — οὐτε φωνήν etc.) Vorwurf der Unempfänglichkeit für dieses Zeugniß, ohne gegensätzliche Partikel desto nachdrücklicher einfallend. Weder eine Stimme desselben habt ihr jemals gehört, noch eine Gestalt desselben habt ihr geschaut. Was Gott zum Zeugniß von Christo im A. T. geredet, oder wie er zu gleichem Zwecke darin seine Selbstdarstellung zu geistiger Anschauung vollzogen hat (seine δόξα zu erkennen gegeben hat, vrgl. μορφὴ θεοῦ Phil. 2, 6.), — für das Eine seid ihr geistig taub, für das Andere geistig blind gewesen. Letzteres geht nicht blos auf die Theophanien (besonders auf die Erscheinungen des Engels des Herrn, Hengstenb.) und prophetischen Visionen, sondern auf die ganze Selbstenthüllung Gottes im A. T. überhaupt, vermöge deren er sich für den, der das Auge dazu hat, schauen lässt. Diese allgemeine Fassung entspricht der Allgemeinheit des Ausdrucks. Uebrigens ist jede Erklärung falsch, welche etwas Anderes als einen Vorwurf darin findet, weil ja Jesus in der zweiten Person redet, und in dieser V. 38. fortfährt, wo doch das Vorwerfende auf der Hand liegt. Falsch daher B. Crus.: „nie-

mals bisher ist diese unmittelbare Darstellung Gottés erfolgt,“ und *Tholuck*: „eine noch directere Offenbarung als Mose und seine Zeitgenossen (Num. 12, 8. Deut. 4, 15. 5, 24.) habt ihr nicht empfangen, das Zeugniß aber der Offenbarung im Worte nicht in euch aufgenommen.“ Ein wortwidrig gemachter Zusammenhang von V. 37. u. 38. Falsch auch *Paulus* u. *Kuinoel* (vgl. *Euth. Zig.*): Jesus gestehe etwas zu, was die Juden hätten einwenden wollen, dass sie nämlich keine göttliche Stimme gehört hätten u. s. w.

V. 38. Nach V. 37. ist nur ein Komma zu setzen. Joh. hätte fortfahren können: *οὐτε τὸν λόγον* etc.; statt dessen aber setzt er die Negation nicht zur Partikel, sondern zum Verbum (*οὐτε — καί*, s. z. 4, 11.), wodurch das neue Moment selbstständiger hervortritt: *Und sein Wort habet ihr nicht bleibend in euch*; eine ausdauernde innere Aneignung desselben fehlt euch, vgl. 1. Joh. 2, 14. Der *λόγος Θεοῦ* ist nicht die *innere Offenbarung Gottes im Gewissen* (Olsh., Frommann), sondern dem Contexte gemäss (V. 39.): *was Gott im A. T. geredet hat*, und zwar seinem *Inhalte* nach. Hörten sie dieses als das, was es ist, als Rede Gottes (aber sie haben kein Ohr für Gottes Stimme V. 37.), und sähen sie darin die göttliche Selbstdarstellung (aber sie haben kein Auge für Gottes Gestalt V. 37.), so würde durch das geistige Ohr und Auge das von Gott Geredete in ihr Herz gedrungen und *zur bleibenden Macht ihres innern Lebens geworden sein*. — *ὅτι ὃν ἀπέστειλεν* etc.) thatsächlicher Beweis. Verwirft man den *Gesandten* Gottes, so kann man auch das *Wort* nicht bleibend in sich tragen, welches von diesem Gesandten zeugt (V. 37.). — *τοῦτο ὑμεῖς* beachte den Nachdruck dieser Zusammenstellung.

V. 39 f. deckt die ganze *Verkehrtheit dieses Unglaubens* auf. Die Schriften zeugen von mir als dem Vermittler des ewigen Lebens; wer also in den Schriften forscht, weil er in ihnen das ewige Leben zu haben gemeint ist, wird durch jene Zeugnisse an mich gewiesen; ihr forschet in den Schriften u. s. w., und weigert euch ihrer Weisung mir zu folgen, — welch ungereimtes und widersprechendes Verfahren! Dass *ἐγεννᾶτε* Indicativ ist (*Cyrell., Erasm., Casaub., Beza, Beng.* u. viele Neueren, auch *Kuinoel, Lücke, Olsh., Klee, de Wette, Maier, Hilgenf.*), nicht Imperativ (*Chrys., Augustin., Theophyl., Euth. Zig., Luther, Calvin, Aret., Maldonat, Corn. a Lap., Grot., Calov, Wolf, Wetst., Paulus, B. Crus., Tholuck, Hofm., Luthardt; Hengstenb.* auf Grund von Jes. 34, 16.), lehrt hiernach der Context, in



welchem der Imperat. ein fremdartiges, besonders dem correlaten καὶ οὐ θέλετε nicht entsprechendes Moment brächte. Vrgl. auch *Lechler* in d. Stud. u. Krit. 1854. p. 795. Das *Schriftforschen* (vrgl. 7, 52.) konnte den Juden gewiss beigelegt werden (gegen *B. Crus.* u. *Tholuck*), eine besondere Bedeutsamkeit von ἐγεννᾶτε aber (durch ein in die Sache selbst eindringendes Studium zum recht innerlichen Besitz des Wortes gelangen, *Luthardt*) ist zugetragen, und der Widerspruch von V. 40., an welchem man sich stösst, ist eben die Ungereimtheit, die *Jesus aufdecken* will. — ὑμεῖς) ihr an euren Theile. — δοκεῖτε) ihr seid der Meinung, nicht Tadel \*), aber allerdings Gegensatz gegen das wirkliche ἔχειν, welches *Jesus* nicht von ihnen aussagen konnte, weil sie nicht an ihn, den in den Schriften bezeugten Vermittler des ewigen Lebens, glaubten. Vrgl. *Hofm.* Schriftbeweis I. p. 671. Theoretisch betrachtet war ihr δοκεῖν richtig, aber praktisch betrachtet nicht. Vrgl. zur Sache 2. Kor. 3, 15 f. — ἐν αὐταῖς) Der Besitz des Messianischen Lebens ist als in den Schriften enthalten gedacht, sofern in ihnen dasjenige enthalten ist, wodurch dieser Besitz vermittelt wird, — was nicht *ausser* der Schrift gegeben ist, sondern nur *in* ihr. — καὶ ἐκεῖναι etc.) Hervorhebung der Identität des Subjects zur stärkern Bezeichnung des Contrastes: *und jene*, sie gerade, in denen ihr forschet, *sind es, welche* u. s. w. — καὶ οὐ θέλετε) καὶ nicht *und doch*, sondern das einfache *und*. Diese Einfachheit grade ist desto *schlagender*. — ἵνα ζωὴν ἔχ) damit jenes euer δοκεῖν zur Wirklichkeit werde.

V. 41—44. „Aus (verletzter) Ehrbegierde mache ich euch diese Vorwürfe nicht (vrgl. *Luthardt*), sondern weil ich erkannt habe, welches der Grund eures Unglaubens ist.“ — δόξαν παρὰ ἀνθρώ.) gehört zusammen, vrgl. V. 44., und steht mit Nachdruck an der Spitze, weil die Möglichkeit einer eben *auf diesen Punkt* lautenden Beschuldigung vorausgesetzt wird. Vrgl. *Plat. Phaedr.* p. 232. A.; s. auch 1. Thess. 2, 6. — οὐ λαμβ.) d. i. ich weise sie zurück, wie V. 34. — ἔγνωκα ὑμᾶς) „cognitos vos habeo; hoc radio penetrat corda auditorum,“ *Beng.* — τ. ἀγάπ. τ. θεοῦ) Trügen sie die Liebe zu Gott in ihren Herzen, so würden sie gegen den vom Vater gesandten Sohn (V. 43.)

\*) nach *Hilgenf.* Lehrbegr. p. 213. gegen den Wahn der Juden gerichtet, im buchstäblichen, vom *Demiurgen* herrührenden und gewollten Sinne des A. T. die vollkommene Quelle der Seligkeit zu besitzen.



Sympathie fühlen und ihn erkennen und annehmen. Der *Artik.* ist *generisch*. Was ihnen fehlt, ist *die Liebe zu Gott*. — ἐν ἑαυτοῖς) in euren eigenen Herzen; sie war ihnen ein fremdes Gut, dessen sie selbst baar und ledig waren. — V. 43. Thatsächliches Ergebniss dieses ihres Mangels in Betreff ihres Verhältnisses zu Jesu, welcher im Namen (als beauftragter Vertreter) seines Vaters, mithin als der wahre Christus gekommen sei (vrgl. 7, 28. 8, 42.), aber von ihnen ungläubig verschmähet werde, wogegen sie einen falschen Messias annehmen würden. — ἐν τῷ ὀνόματι τῷ ἰδίῳ) in seinem eigenen Namen, d. i. in seiner eigenen Auctorität und Selbstvertretung, nicht als Beauftragter Gottes (was er natürlich vorgeben wird zu sein), mithin ein *falscher Messias* \*). Der wird Aufnahme finden, weil er das Gegentheil der Gottesliebe, die *Eigenliebe* befriedigt (durch Verheissung irdischer Herrlichkeit, Schonung der Sünde u. dergl.). Eine bestimmte Vorhersagung falscher Messiasse s. Matth. 24, 24. Nach *Schudt* Jüdische Merkwürdigk. 6, 27, 30. (b. *Bengel*) hat man seit den Zeiten Christi 64 solcher Betrüger gezählt. — V. 44. Jetzt steigt der Vorwurf des Unglaubens auf's Aeusserste, indem Jesus mit zorniger Frage den Juden sogar die *Möglichkeit* zu glauben abspricht. — ὑμεῖς) hat affectvollen Nachdruck: wie ist es bei euch Leuten möglich, dass ihr gläubig werdet? Grund dieser Unmöglichkeit: da ihr *Ehre von einander* (δόξαν παρὰ ἀλλ. gehört zusammen) *annehmet*, da ihr euch wechselseitig *Ehre anthuet* und *anthun lasset*. Diese eitele Ehrbegierde (vrgl. 12, 43. Matth. 23, 5 ff.) und die nothwendig damit verbundene Gleichgültigkeit gegen die wahre Ehre, die von Gott kommt, muss das Herz für das göttliche Lebens-  
element so völlig vereiteln und entfremden, dass es zum Glauben nicht einmal *fähig* ist. Jene göttliche δόξα ist „die rechte *Israelsherrlichkeit* (*Luthardt*) vrgl. Rom. 2, 29., wird aber hier nicht als solche *bezeichnet*, wie auch das δόξαν παρὰ ἀλλ. λαμβ. nicht als Bezeichnung des *Afterjudenthums* hervortritt, welches letztere überhaupt ein *weiterer* Begriff ist (Rom. 2, 17 ff.). — τὴν παρὰ etc.), denn sie liegt darin, dass man sich von Gott anerkannt und werth-

---

\*) Diese Beziehung u. St. auf falsche Messiasse ist nicht zu enge (*Luthardt*), da ἐλθῃ dem ἐλθῆναι entspricht, dieses aber nach dem ganzen Zusammenhange das *Messianische* Erschienenensein bezeichnet. Diess auch gegen *Tholuck's* allgemeine Beziehung auf falsche Propheten. Mehrere Väter haben auf den *Antichrist* bezogen.

gehalten weiss. Vrgl. zur Sache 12, 43. Rom. 2, 29. — *παρὰ τοῦ μόνου Θεοῦ*) nicht: von Gott allein (*Grot.*, *de Witte* u. M. unter falscher Berufung auf Matth. 4, 4. 10.), sondern: von dem alleinigen (einzigen) Gott. Vrgl. 17, 3. Rom. 16, 26. 1. Tim. 6, 15. Das Adject. lässt den alleinigen Werth dieser Ehre fühlen. — *οὐ ζητεῖτε*) Der Uebergang vom Particip. zum Temp. finit. lässt das zweite Glied selbstständiger und gewichtiger hervortreten. S. z. 1, 32.

V. 45—47. Zum Schluss entzieht ihnen Jesus noch den ganzen Grund und Boden, auf welchen sie ihre Hoffnung setzten, indem er *Mosen*, ihren vermeintlichen Seligmacher, als ihren *Ankläger* darstellt, weil ihr Unglaube den Unglauben gegen Mose voraussetze; dieser aber mache unmöglich, dass sie Jesu glauben würden. Diess ist der letzte, völlige Vernichtungsschlag auf die Ungläubigen, und sowohl als solcher als auch durch den darin liegenden Rückblick auf die Veranlassung der Jüdischen Befeindung (V. 15.) „maxime aptus ad conclusionem,“ *Beng.* — *μὴ δοκεῖτε*) was ihr nach meinen bisherigen Strafreden glauben könntet. — *κατηγορήσω*) nicht vom jüngsten Gericht, wo ja Christus *Richter* ist, sondern im Allgemeinen; jeder Zeit hätte Jesus vermöge seines beständigen Verkehrs mit dem Vater sie bei diesem verklagen können. — *ἔστιν ὁ κατηγο. ὑμ.*) Das nachdrückliche *ἔστιν*: vorhanden ist euer Ankläger Mose, — dieser als *Repräsentant des Gesetzes*; daher auch nicht wieder *Futur.*, sondern das substantivirte *Praes. Part.*, das beständige Anklagen ausdrückend. — *ὑμεῖς*) hat tragischen Nachdruck. — *ἠλπίζατε*) euere Hoffnung gesetzt habet, s. z. 2. Kor. 1, 10. Für ihren Gesetz-Eifer und Gehorsam (Rom. 9, 31 f.) hofften die Juden das Heil des Messiasreichs, zu dessen Erlangung Mose ihr Mittler und Patron sei. Dass *ἠλπ.* auf die Wiederkehr des Mose zur Vorbereitung des Messiasreichs gehe, Matth. 17, 3. (*Paulus*), wird willkürlich herbeigezogen. — V. 46. Beweis, dass Mose ihr Verkläger sei. Mose habe von Christo geschrieben, was nicht *blos* auf Deut. 18, 15. (*Hengstenb.* *Christol.* I. p. 114 f.), sondern auf alle Messianische Typen und Verheissungen des Pentateuch, auf den ganzen Messianischen Gehalt (Luk. 24, 44.) desselben geht; in der Verwerfung Christi liege also, dass man dem Mose nicht glaube. Dieser Unglaube ist der Gegenstand von Mose's Anklage. Gut *Beng.*: „Non juvit Judaeos illud: Credimus vera esse omnia, quae Moses scripsit. Fide explicita opus erat.“ — V. 47. *δέ*) weiterschliessend von dem V. 46.

nachgewiesenen Unglauben gegen Mose. So endigt die Rede mit einer Frage der Hoffnungslosigkeit. — Der Gegensatz liegt nicht in *γραφμασιν* und *ῥῆμ.* (den *schriftlichen* Documenten werde leichter geglaubt als den *Worten*), sondern in *ἐκείνου* und *ἐμοῖς* (*Jenem* zu glauben, sei die nothwendige Bedingung, um *Christo* zu glauben), womit die Verschiedenheit, dass Mose *geschrieben* (vgl. V. 46.), Christus aber *geredet* hat, eben nur das *geschichtliche* Verhältniss wiedergiebt. Läge der Gegensatz in *γραμμ.* und *ῥῆμ.*, so müssten diese Worte vorgesetzt sein: läge er aber gar in *Beidem*, in *γραφμ.* und *ῥῆμ.*, und zugleich in *ἐκείνου* u. *ἐμοῖς*, so hätte diese doppelte Beziehung *bezeichnet* sein müssen, wie etwa: *τοῖς γραμμασι τοῖς ἐκείνου — τοῖς ῥήμασι τοῖς ἐμοῖς.*

*Anmerk:* Die Rede Jesu V. 19–47. begreift in ihrem ganzen Fortschritt und Inhalt, die nothwendige Johanneische Färbung in der Darstellung zugegeben, so völlig die wesentlichen Grundlehren, welche Jesu dem ungläubigen Judenthume gegenüber zu vertreten hatte, und enthält in dem Ausdrucke und in der concreten Anwendung derselben so viel Charakteristisches, Grossartiges, Sinniges und Schlagendes, dass sie selbst *Strauss* im Wesentlichen Jesu nicht abzusprechen wagt, obwohl in Betreff der Form auf Analogieen des ersten Briefs ein verdächtigendes Gewicht legend, welches aber um so leichter wiegt, je weniger man berechtigt ist, die Johanneische Eigenthümlichkeit anders als unter dem Einflusse der mächtigen Erinnerung an den Herrn und unter der Führung seines diese Erinnerung erhaltenden und verklärenden Geistes entwickelt und ausgeprägt zu denken. Die Gründe, aus welchen *Weisse* nur synoptischen Stoff in der Rede entstellt sieht, *B. Bauer* das Ganze als Gebilde des spätern Gemeindebewusstseins betrachtet, *Gfrörer* aber einen wirklichen Vortrag durch Zusätze und formelle Veränderungen gestaltet sein lässt, bestehen so sehr in bloß subjectiven Urtheilen und irrigen Deutungen und Voraussetzungen, dass die wissenschaftliche Kritik durch dieselben nichts gewinnen, und die angefochtene Rede nichts verlieren kann. Dieselbe ist allerdings „ein ächter Ausdruck Johanneischer Theologie“ (*Hilgenf. Evang.* p. 273.), aber so, dass diese die Theologie *Christi selbst* ist, deren Hauptstücke in dieser concreten Weise auszusprechen das Heilungswunder am Teich Bethesda die geschichtliche Veranlassung gab, welches Wunder freilich von *Baur* dermaßen als erdichtete Voraussetzung der Rede angesehen wird, „dass jeder Zug desselben für diesen Zweck wie berechnet zu sein scheint“ (p. 159.), — trotz dessen, dass auf die Pointe der Jüdischen Anfeindung des Wunders, auf die *Sabbathsbrechung* (V. 16.), V. 19 ff. keine Bezugnahme vorkommt, speciell von den *Wundern* gar nicht gehan-

delt wird, und Alles auf den von den Juden geweigerten *Messiasglauben* an Jesu Person hinausläuft. Die desfalls so sieghaft ausgesprochenen Grundwahrheiten aber „mussten zu keiner Zeit von ihm deutlicher und bestimmter gelehrt werden, als, wo es irgend die rechte Veranlassung gebot, grade in dieser Zeit, wo er nach des Täufers Entfernung vollkommen als der *Messias* hervorgetreten war, und auch die höchsten Verhältnisse, deren Lösung nun drängte, mit ruhiger Umfassung zu erörtern hatte,“ *Ewald* Gesch. Chr. p. 298 f.

## K A P. VI.

V. 2. ἐώρων) *Lachm.*: ἐδεώρουν, nach A. B. D. L. Minusk. Cyr. Die Entstehung verräth sich durch A., welcher ἐδεώρων hat, wonach das ἐώρων als ursprünglich dagestanden erscheint. — Nachher hat *Elz.* αὐτοῦ gegen entscheidende Zeugen. — V. 5. ἀγοράσωμεν) *Scholz, Lachm. Tisch.*: ἀγοράσωμεν, wofür weit überwiegende Zeugen entscheiden. — V. 9. ἐν) fehlt bei B. D. L. Minusc. Or. Cyr. Chrys. u. einigen Verss. Nach *Gersd.* verworfen von *Schulz*, eingeklammert von *Lachm.* Aber wie leicht ward es, weil überflüssig, und nach der Sylbe ON übergangen! — Statt ὃ haben *Lachm.* u. *Tisch.* ὅς, nach A. B. D.\* G. U. A. Minusk. Richtig; die Schreiber änderten leichter nach dem *grammatischen* Geschlecht. — V. 11. Nach διέδωκε hat *Elz.* τοῖς μαθηταῖς, οἱ δὲ μαθηταί, welche Worte bei A. B. L. Minusk. Vätern und fast allen Verss. fehlen. Vervollständigung nach Matth. 14, 19. u. Parall. — V. 15. αὐτόν nach ποιήσ. haben *Lachm.* u. *Tisch.* mit Recht getilgt; Ergänzung, welche bei A. B. L. Minusk. Or. Cyr. fehlt. — πάλιν) fehlt bei bedeut. Zeugen, wird aber durch A. B. D. K. L. A. Minusk. Verss. Cyr. geschützt. Man verkannte die Beziehung auf V. 3. — V. 17. οὐκ) B. D. L. Minusk. Verss. (nicht Vulg.) u. Väter: οὐπω. So *Lachm.* Glossematische Näherbestimmung. — V. 22. ἰδών) *Lachm.*: εἶδον nach A. B. Chrys. Verss. (L.: ἰδον); D. Verss. εἶδεν. Das Temp. finit. kam zur Erleichterung der Structur ein. — Nach ἐν haben *Elz., Scholz*: ἐξεῖνε εἰς ὃ ἐνέβησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, gegen A. B. L. Minusk. Verss. (auch Vulg. It.). Erläuternder Zusatz mit vielen Varianten im Einzelnen. — πλοῦτον) *Elz., Tisch.*: πλούριον, gegen überwiegende Zeugen. Mechanische unachtsame (V. 17. 21.) Wiederholung aus dem Vorhergehenden. — V. 24. αὐτοί) *Elz.*: καὶ αὐτοί, gegen entscheidende Zeugen. — V. 32. δέδωκεν) B. D. L. Minusk. Clem.: ἔδωκεν, so *Lachm.* Wiederholung aus V. 31. — V. 36. με ist von *Lachm.* eingeklammert. Es hat zu schwache Gegenzeugen (nur A.

unter d. Codd.), und fiel nach TE leicht aus. — V. 39. Nach *μ*ε hat *Elz.* πατρός, dessen Weglassung überwiegend bezeugt ist. Zusatz. — V. 40. τοῦ πατρὸς μου) So auch *Lachm.* u. *Tisch.* Die Recepta ist τοῦ πέμψαντός με. Ersteres hat das Uebergewicht der Zeugen, Letzteres ist Wiederholung aus V. 39., woher auch statt γὰρ die Recepta δέ eingedrungen. — τῷ ἐσχ. ἡμ.) Nach A. D. K. L. S. U. Minusk. Verss. Vätern ist ἐν τ. ἐσχ. ἡμ. herzustellen, wie V. 39., wo ἐν zwar auch bei vielen Zeugen fehlt, seine Ursprünglichkeit aber durch die Lesart αὐτόν (statt αὐτό) verrathen wird. Auch V. 54. ist ἐν sattem gesichert und gleichmässig herzustellen. — V. 42. Das zweite οὗτος hat gegen sich: B. C. D. L. T. Minusk. Verss. Cyr. Chrys. Einklammernd von *Lachm.* Aber bei der Entbehrlichkeit des Wortes, und da das ähnliche OTI folgt, ward es leicht übergangen. — V. 45. ἀκούσας ἀκούων, welches *Griesb.* empfohlen u. *Scholz* u. *Tisch.* aufgenommen, hat erhebliche, doch durch A. B. C. K. L. T. Minusk. Verss. Or., welche den Aor. lesen, überwogene Bezeugung. Es ist gleichwohl vorzuziehen, da den den Sinnunterschied nicht beachtenden Schreibern der Aor. wegen des folgenden μαθὼν so nahe lag. Vrgl. *Rinck* Lucubr. crit. p. 342. — οὖν ist auf hinreichende Gegenzeugen als Verbindungszusatz mit *Lachm.* u. *Tisch.* zu streichen. — V. 55. Statt ἀληθῶς haben *Lachm.* u. *Tisch.* beidesmal ἀληθής, welches durch B. C. K. L. T. Minusk. Verss. (doch nicht Vulg.) u. Väter\* (auch Clem. Or.) erheblich bezeugt ist. Das ursprüngliche ἀληθής wurde, weil es unpassend erschien, theils durch ἀληθῶς, theils durch ἀληθινή (schon Or. einmal) glossirt und verdrängt. — V. 57. Statt ζήσεται ist mit *Lachm.* u. *Tisch.* die Form ζήσῃ aufzunehmen. So ist aber auch V. 58. zu lesen *Tisch.* nach B. C. E. G. L. S. T. V. Δ. A. Or. Cyr. Chrys.). — V. 58. Nach πατέρες haben *Elz.*, *Scholz* ὑμῶν τὸ μάννα, *Lachm.* blos τὸ μάννα; Beides gegen B. C. L. T. Copt. Or. Ergänzung. — V. 63. λελάληκα) *Elz.*: λαλῶ, gegen entscheidende Zeugen. Man änderte, weil man die Beziehung des Perf. nicht fasste. Vrgl. 14, 10. — V. 69. ὁ Χριστός ὁ υἱὸς τ. Θεοῦ) Die Lesart ὁ ἄγιος τ. Θεοῦ ist durch B. C.\* D. L. Nonn. Cosm. beglaubigt, und von *Griesb.*, *Lachm.*, *Tisch.* aufgenommen. Die Recepta ist aus Matth. 16, 16., woher auch der Zusatz τοῦ ζῶντος bei *Elz.* geflossen ist. — V. 71. Ἰσκαριώτην) *Lachm.* u. *Tisch.*: Ἰσκαριώτου, nach B. C. G. L. 33. u. Verss. So nach theilweise gleichen Zeugen auch 13, 26. Da aber 14, 22. Ἰσκαριώτης als Name des Judas selbst (nicht seines Vaters) kritisch feststeht, und da der Genitiv leicht durch Erklärung des Namens einkommen konnte (ἀπὸ Καριώτου, wie m. Minusk. hier, D. 14, 22. 13, 26. wirklich lesen), so ist die Recepta beizubehalten. Hätte Joh. den Namen als den Vater bezeichnend gedacht, so wäre nicht abzusehen, weshalb er



nicht auch 14, 22. den Genit. gesetzt hätte. S. ausserdem d. exeget. Anm.

V. 1. Die *Speisungsgeschichte* ist dieselbe mit der Matth. 14, 13 ff. Mark. 6, 30 ff. Luk. 9, 10 ff. berichteten, und dient zur Grundlage der folgenden Reden. Im Einzelnen sind die Verschiedenheiten nicht wesentlich, zeugen aber von der Unabhängigkeit des Johann. Berichts, dessen Verfasser nach *Baur* das synoptische Material für die Zwecke seiner Darstellung verwendet haben soll, um das bei den Synoptikern nicht über die Sphäre des sinnlichen Bedürfnisses hinausgehende Speisungswunder in die höhere Sphäre hinüberzuleiten. Der *geschichtliche Zusammenhang* mit dem Vorherigen ist bei Joh. und den Synoptikern verschieden, was einfach anzuerkennen ist. Die Unterbringung von mehr oder weniger synoptischem Geschichtsstoff in den Raum des *μετὰ ταῦτα* (*Ebrard, Lange, Lichtenst.* u. V.) ist von Joh. nicht veranlasst und bleibt im Einzelnen unsicher, zumal Matth. mit Mark. u. Luk. auch nicht zusammenstimmt, die Aussendung der Jünger früher hat, und deren Rückkehr nicht mit der Speisung in Zusammenhang setzt. Diese Aussendung und Rückkehr in den Johanneischen Bericht, erstere 5, 1., letztere 6, 1., einzuschieben, so dass die Jünger in Tiberias wieder mit Jesu zusammengetroffen seien, ist sehr misslich, da Joh. keine Spur davon giebt, so dass in diesem Schweigen Matth. und Joh. zusammenstimmen (gegen *Wieseler* u. M.). — *μετὰ ταῦτα*) nach diesen Verhandlungen auf dem Purim-Feste Kap. 5. — ἀπῆλθεν) von Jerus.; *wohin?* sagt πέραν τ. θαλ. etc. Thuc. 1, 111, 2. 2, 67, 1.: πορευθῆναι πέραν τοῦ Ἑλληνισπόντου. Plut. Per. 19. 1. Makk. 9, 34. u. vgl. V. 17. Einen Ort in Galiläa anzunehmen, von welchem ab das ἀπῆλθεν gemeint sei *Brückn., Luthardt, Hengstenb.* u. Aeltere), etwa Kapernaum, ist nach 5, 1. ganz willkürlich. In ἀπῆλθε πέραν etc. liegt vielmehr: ἀπολιπὼν Ἱεροσόλυμα ἦλθε πέραν etc. — τῆς Τιβηρ.) zeigt nicht an, dass er von Tiberias aus übergeschift sei (*Paulus*), was der Genit. an sich heissen könnte (*Kühner* II. p. 160.), welcher Gebrauch aber nicht im N. T. statt findet, sondern es ist chorographischer Genit. (*Krüger* 47, 5, 5–7.), welcher τῆς θαλάσσης. τῆς Γαλιλ. näher bestimmt (vgl. *Vulg.*: „mare Galilaeae, quod est Tiberiadis“). Daher: jenseit des Galiläi

schen See's von Tiberias, womit die südlichere Hälfte des See's bezeichnet ist, an deren westlichem Ufer die vom Antipas erbaute und nach dem Kaiser Tiberius benannte Stadt lag. Vrgl. 21, 1. Bei Pausan. 5, 7, 3. heisst der ganze See λίμνη Τιβερίς. Bei Matth. u. Mark. findet sich nur die Bezeichnung θάλασσα τῆς Γαλιλ., bei Luk. 5, 1. λίμνη Γεννησαρέτ.

V. 2 f. Ἠκολούθει) auf diesem Zuge, fortdauernd. — ἐώραν) nicht: *gesehen hatten* (gegen Schweizer, B. Crus.), sondern: *sahen*; er that (ἐποίει) sie auf der Reise. — ἐπὶ τ. ἀσθ.) bei den Kranken. Dem. 574. 3. Plat. Pol. 3. p. 399. A. Bernhardt p. 246. — εἰς τὸ ὄρος) auf den dort befindlichen Berg. S. z. Matth. 5, 1. Jedenfalls ist der Berg *jenseit* (östlich) des See's, aber sonst nicht näher bestimmbar. Die *Berg-Einsamkeit* streitet nicht mit Matth. 14, 13., und die *östliche* Seite des Meeres nicht mit Luk. 9, 10 ff. (s. z. d. St.).

V. 4. Ἐγγύς) *nahe bevorstehend*. Vrgl. z. 5, 1. Falsch Paulus: *nicht lange vorbei*. Vrgl. dagegen 2, 13. 7, 2. 11, 55. Die Angabe soll den zu V. 5. einleitenden Aufschluss geben, woher es kam, dass Jesus, nachdem er sich auf den Berg zurückgezogen, doch wieder von grosser Volksmenge angegangen wurde V. 5. Es war eine *neue* Menge (nicht die V. 2. Bezeichneten, welche ihm auf dem Zuge *nach* dem See gefolgt waren), nämlich *Festpilger*, welche den entgegengesetzten Weg gingen, nämlich von der Umgegend des See's *nach Jerus. zu*. Sonach ist V. 4. weder eine blose *chronologische* Bemerkung (B. Crus., Brückn., Ewald), wogegen die Analogie von 7, 2. (mit dem V. 3. folgenden οὖν) entscheidend ist, noch geht er, weil hierzu jede nähere Andeutung fehlt, auf die nachherige Rede Jesu vom Genusse seines Fleisches und Blutes als des Antitypus des Passah (B. Bauer, vrgl. Baur p. 262. Luthardt, Hengstenb. u. schon Lampe). — ἡ ἑορτὴ τ. Ἰουδ.) κατ' ἐξοχὴν. Dass Jesus selbst dieses Osterfest besucht habe (Lücke), davon keine Spur. S. vielmehr 7, 1.

V. 5 f. Nach der Lesart ἀγοράσωμεν: *woher sollen wir kaufen?* Conjunct. deliberat. Dass Jesus so die *Initiative* ergreift, und ohne Veranlassung des ausdrücklich geltend gemachten, wenngleich vorhandenen Bedürfnisses, ist nicht Abkürzung (Lücke, Neander) der synoptischen Darstellung (Matth. 14, 15.), sondern *Verschiedenheit*, welche jedoch auch die Augenzeugenschaft des Joh. nicht aufhebt (gegen Baur, welcher die Absichtlichkeit annimmt, die Aufmerksamkeit desto mehr auf die geistigen Zwecke

des Wunders zu richten p. 252 f., wie auch *Hilgenf.*, hier Alles als aus synoptischem Stoff zur Erweisung der Allmacht des Logos gemacht ansieht), wohl aber aus dem Ueberwiegen der Idee der Messianischen Autonomie zu erklären ist \*). Vrgl. z. Matth. 14, 15. *Ergänzend* den synoptischen Bericht ist dabei, dass Jesus mit *Philippus* die Brodfrage besprach. Warum grade mit *diesem*? Nach *Bengel*: weil er die *res alimentaria* zu besorgen gehabt, was unwahrscheinlich ist, da *Judas* Cassenföhrer war. Nach V. 6. ist zu sagen: weil *Philippus* (nach seiner verstandsmässigen Eigenthümlichkeit, 14, 8 f.) auf die Probe gestellt und von seiner *Rathlosigkeit* überzeugt werden sollte. Das *πειράζειν* nämlich ist nicht die Glaubensprobe (so gewöhnlich), sondern wie *αὐτὸς γὰρ ἵδει* etc. zeigt, die Prüfung, ob er hier eine Auskunft wisse; und die Antwort des Jüngers V. 7. trägt nur das Gepräge, dass er *keine* wusste. *Dieses* Bewusstsein aber sollte den dem *Thomas* ähnlichen Jünger, für welchen daher die Frage pädagogischen Zweckes war, desto bereiter machen, die über alle Verstandesberechnung erhebende Macht des Glaubens durch das bevorstehende neue Wunder zu erfahren. Das lag Jesu jenem Jünger gegenüber nahe genug, als dass man *πειράζων αὐτόν* für eine bei der späten Rückerinnerung im Gefühle der Grösse Jesu entstandene Ausdeutung des Joh. (*Ewald*) zu halten haben sollte. *Ἰδεὶ τῶν μαθητῶν τοὺς μάλιστα δεομένους πλείονος διδασκαλίας*, *Theodor. Mopsv.* — *αὐτός*) selbst, ohne dass er den Rath eines Andern bedurft hätte.

V. 7—9. Für 200 Denare (etwa 80 Gulden rhein.) Brode genügen nicht für sie, damit u. s. w. Diese Summe ist nicht grade als *Cassenbestand*, sondern überhaupt als ein grosser Betrag genannt, welcher doch noch vom Bedürfniss überstiegen werde. Anders Mark. 6, 37. — V. 8 f. ein Zug der Ursprünglichkeit. — *εἰς ἐκ τ. μαθητ. αὐτοῦ*) kann auffallen, da auch *Philipp*. ein solcher war, und wird daher von *Wassenb.* für *Glosse* erklärt. Es hat aber die Bedeutsamkeit, dass nach dem vergeblich gefragten *Philippus* doch Einer aus dem Jüngerkreis noch eine Mittheilung

---

\*) In dergleichen Nebenumständen konnte allerdings die Idee die genaue historische Erinnerung auch bei einem Joh. zurückdrängen. Man hat aber deshalb kein Recht, Jesum hier nach Joh. mit einer Hausfrau zu vergleichen, welche, wenn sie Gäste aus der Ferne kommen sieht, zunächst daran denkt, was sie ihnen vorsetzen wolle, wie diess *Hase* (Tübing. Schule 1855. p. 4.) unangemessen genug gethan hat.

gab, welche dann Jesus zur Handhabe seines Verfahrens machte. — *παιδάριον ἔν*) welcher die genannten Lebensmittel zum Verkauf hatte wie ein Marketender. Es kann heissen: ein einziges Knäblein (Matth. 11, 16.), oder auch: ein einziger junger Slave (s. *Lobeck* ad Phryn. p. 240. *Schleusn.* Thes. III. p. 160.). Vrgl. das Deutsche ein *Bürschchen*, wie auch *παιδίον* gebraucht wird (Aristoph. Ran. 37. Nub. 132.). Zu entscheiden ist nicht. Keinesfalls aber steht *ἔν* für *τί*, sondern sowohl *ἔν* als auch das Diminutiv gehören zur *Schilderung* der Lage des Mangels, letzteres aber hat den Nachdruck, daher *ἔν* *nachsteht*, was nicht gegen die Aechtheit desselben geltend zu machen ist (*Gersd.* p. 420., *Lücke* u. M.), weil in allen übrigen Stellen, wo Joh. *εἰς* mit dem Substant. zusammensetzt (7, 21. 8, 41. 10, 16. 11, 50. 18, 14. 20, 7.), das Zahlwort den *Ton* hat, und *deshalb* voransteht. Hier aber: ein einziges *Jüngelchen*. — *ἄρτους χριστίνας*) Vrgl. Luc. Macrob. 5. *Gerstenbrode* ass besonders die ärmere Classe, Jud. 7, 13. u. dazu *Studer*; s. auch *Wetst.* u. *Kypke* I. p. 368. — *ὀψάριον*) kleine Zukost überhaupt, vorzugsweise aber, wie hier (vrgl. 21, 9. 13.), von *Fischen* gebraucht, gehört der späten Gracität. S. *Wetst.* — *εἰς τοσούτους*) für *so Viele*. Vrgl. Xen. Anab. 1, 1, 10.: *εἰς δισχιλίους μισθόν*.

V. 10–13. *Οἱ ἄνδρες*) Nur die Männer waren es, welche sich förmlich zur Speisung niederlegten, was sich aus der untergeordneten Stellung der Frauen und Kinder erklärt, die Speisung dieser aber (deren Anwesenheit nach V. 4. anzunehmen ist) als mittelbare nicht ausschliesst. — *τὸν ἀρεθμόν*) Accus. der nähern Bestimmung. S. *Lobeck* Paralip. p. 528. — V. 11. *εὐχαρ.*) das hausväterliche dankende Tischgebet. Vrgl. z. Matth. 14, 19. Ein specieller Inhalt („dass Gott diess Wenige so Vielen zur Speise sein lasse,“ *Luthard*, vrgl. *Tholuck*) wird nicht angezeigt. — *διέδωκε*) Die Brode theilte er (durch die Jünger) sämmtlich an die Gelagerten aus; von den Fischen so viel als sie begehrten \*). — V. 12. Als *Befehl Jesu* nicht bei den Synopt. — Ueber das Wunder selbst \*\*) und dessen theil-

\*) *Luther's* Uebersetzung: „wie viel er wollte,“ beruht auf unrichtiger (unbezeugter) Lesart bei *Erasm.* ed. 1. u. 2.

\*\*) von *Ewald* Gesch. Chr. p. 363 f. ähnlich wie die Wasserverwandlung in Kana *ideal* gefasst, als *Sage*, auf deren Ausbildung das selige Gefühl von der höhern Sättigung des von den Jüngern nach Christi Auferstehung genossenen Lebensbrodes grossen Einfluss gehabt habe. Unvereinbar mit der eigenen Erinnerung und Zeu-

weise oder gänzliche Wegdeutungen s. z. Matth. 14, 20 f. Anm. u. z. Luk. 9, 17., und beachte übrigens zu V. 13., dass nach Joh. die zwölf Körbe nur von den Brodbrocken gefüllt werden (anders Mark. 6, 43.). — Eine *typische* Beziehung der 12 Körbe (auf die 12 Stämme Israel's, *Luthardt*) wird willkürlich angenommen. Es soll nichts umkommen, will Jesus, und jeder Apostel füllt mit dem Ueberfluss seinen Reisekorb. Weiter weist der Text nicht, auch nicht dahin, dass der Herr habe verhüten wollen, *ἵνα μὴ δόξῃ φαντασία τις τὸ γινόμενον* (*Euth. Zig., Erasm. u. M.*).

V. 14, 15. Ὁ προφήτης etc.) der Prophet, welcher (nach der Verheissung Deut. 18, 15.) in die Welt kommt, d. i. der Messias. — ἀρπάξειν) kommen und ihn gewaltsam fortführen (Act. 8, 39. 2. Kor. 12, 2. 1. Thess. 4, 17.), nämlich nach Jerus., wohin sie auf der Festreise waren, als dem Sitze der Theokratie. — πάλιν) Vrgl. V. 3. Er war behuf der Speisung vom Berge herabgekommen, V. 11. αὐτὸς μόνος) wie 12, 24. S. Toup. ad Longin. p. 526. Weisk. Heind. ad Charm. p. 62. — Die Begeisterung des Volks, weil so sinnlicher Art, streitet nicht mit V. 26. (gegen B. Bauer). — Die Einsamkeit, welche Jesus suchte, war nach Matth. 14, 23. Mark. 6, 46. die des Gebets, was dem Johann. Berichte nicht widerspricht; beide ergänzen sich.

V. 16—21. Vrgl. Matth. 14, 22 ff. Mark. 6, 45 ff. — ὥς δὲ ὁψία ἐγένετο) nicht unbeholfen und unjohanneisch (*Schweizer*, welcher den ganzen Abschnitt C. 16—26. verwirft). Nach V. 17. ist Spätabend gemeint, mithin der s. g. zweite Abend wie Matth. 14, 24., von der zwölften Stunde bis zur σκοτία V. 17. S. z. Matth. 14, 15. — εἰς τὸ πλοῖον) in das Schiff, in welchem sie nämlich V. 1. übergesetzt waren. In demselben fuhren sie nun wieder auf die westliche Seite des See's herüber. So richtig *Luthardt*. Daraus folgt aber nicht, dass V. 1. nicht Jerus. als Ausgangsort zu denken sei; vielmehr liegt in V. 1., dass sie von Jerus. aus bis an das westliche Seeufer gezogen und über den See übergesetzt sind. — ἤρχοντο) sie waren im Kommen (auf der Fahrt) begriffen; das Kommen ist noch nicht vollendet. Falsch *Lampe* u. *Paulus* von der wirklichen Ankunft, so dass das Folgende nachträglich sei. Mark. 6, 45. nennt Bethsaida (am westlichen Ufer). Unwesentli-

---

genschaft des Johannes, welchen freilich *Hase* durch eine zufällige Abwesenheit vom Schauplatze entfernt.



che Verschiedenheit. S. z. Matth. 14, 22 f. — καὶ σκοτία — διηγείρετο) Schilderung, wie wenig sie die Nachkunft Jesu noch erwarten konnten. — V. 19. ὡς σταδίους — τριάκοντα) Spur des Augenzeugen, und mit μέσον Matth. 14, 24. ohngefähr stimmend, da der See 40 Stadien oder 1 geogr. Meile breit war (Joseph. Bell. 3, 10, 7.). — θεωροῦσι und ἐφοβήθη.) Correlata, der natürlichen Deutung, wornach ἐπὶ τ. θαλ. nicht auf dem See, sondern am See heissen soll (so nach Paulus, Gröner u. M. auch B. Crus., aber s. dagegen z. Matth. 14, 25.), sehr ungünstig. — V. 21. ἡθέλον etc.) Vrgl. 1, 44. Nachdem sie Jesus durch seinen Zuruf beruhigt, wollen sie ihn in's Schiff nehmen, und sofort (ehe sie noch dieses ἐθέλειν ausführen) ist das Schiff auf dem Lande, nämlich durch wunderbare Wirksamkeit Jesu, bei der noch weiten Entfernung vom Ufer und nach so eben noch statt gehabter (als plötzlich beruhigt zu denkender) Brandung des See's. Die Nichtübereinstimmung mit Matth. und Mark., nach welchen die Aufnahme wirklich erfolgt ist, darf nicht wegerklärt werden, zumal bei Joh. mit καὶ ἐνθάδε etc. ein eigenthümlicher wunderbarer Punkt hinzutritt, welcher die wirkliche Aufnahme (Hengstenb. will sie hinzugedacht wissen) sofort entbehrlich machte. Unglücklicher Versuch der Harmonistik: sie nahmen ihn gern auf (Beza, Grot., Kuinoel, Ammon u. M.; s. dagegen Winer p. 415. Buttm. neut. Gr. p. 321.), was nicht durch einen erdichteten Gegensatz zu vorherigem Nichtwollen (Ebrard, Tholuck) zu stützen ist, sondern nur dann möglich wäre, wenn der Text eben das Wollen und Thun als unzweifelhaft zusammen darstellte. S. d. Stellen b. Sturz Lex. Xen. Ast Lex. Plat. I. p. 596. — εἰς ἣν ὑπῆγον) d. i. auf welches sie sich durch diese Ueberfahrt zu entfernen begriffen waren. — Ueber das Wunder selbst, welches weder auf einen natürlichen Hergang zurückzuführen, noch auch als eine in doketischem Interesse gebildete Dichtung (Hilgenf.) anzusehen ist, s. z. Matth. 14, 24 f. Letztere Meinung erscheint grade bei Joh. am verfehltsten, nicht bloß überhaupt weil sein Evang. von 1, 14. an bis an's Ende allen Doketismus ausschliesst, sondern auch weil er die vorliegende Erzählung nur in aller Kürze als Uebergang zum Folgenden anführt, ohne irgend Betrachtungen und Reden daran zu knüpfen, mithin ohne besondere Lehr-Absichtlichkeit. Die Absicht aber, welche Baur unterlegt, dass die begehrliche Zudringlichkeit des Volks dargestellt werden solle, um dann die kalte Hand der Negation zu erfahren und die geistige Seite des Speisungswunders sich

erklären zu lassen, hätte ja zu ihrer Erreichung der wunderbaren Schifffahrt gar nicht bedurft.

V. 22–24. Der bei Joh. äusserst selten (vgl. 13, 1 ff.) periodische Satzbau ist hier so, dass  $\acute{\omicron} \acute{\omicron}\chi\lambda\omicron\varsigma$  durch  $\acute{\omicron}\tau\epsilon \acute{\omicron}\upsilon\upsilon \epsilon\acute{\iota}\delta\epsilon\nu \acute{\omicron} \acute{\omicron}\chi\lambda\omicron\varsigma$  wieder aufgenommen wird, eine Parenthese aber (als solche wird gewöhnlich V. 23. betrachtet) nicht statt findet, sondern V. 23. noch von  $\acute{\omicron}\tau\iota$  regiert ist. Das *pragmatische Moment* des Vordersatzes ist: *was die Leute reizte, noch da zu bleiben* und den andern Tag wieder an Ort und Stelle zu stehen; *Jesus* schien nämlich noch auf der östlichen Seite des See's sein zu müssen, da kein anderes Schiff dagewesen war, als das einzige, auf welchem gleichwohl die Jünger allein übergefahren waren, V. 22., und auch die Jünger konnten wieder da sein, weil andere Schiffe aus Tiberias gekommen waren, mit denen sie zurückgekehrt sein konnten, V. 23. —  $\tilde{\eta}\nu, \sigma\upsilon\nu\epsilon\iota\varsigma\tilde{\eta}\lambda\theta\epsilon, \acute{\alpha}\pi\tilde{\eta}\lambda\theta\omicron\nu, \tilde{\eta}\lambda\theta\epsilon$ , sämmtlich von  $\acute{\omicron}\tau\iota$  abhängig, sind *plusquamperfectisch* zu übersetzen (Kühner II. p. 79. Winer p. 246.): Am andern Tage das Volk, welches da stand (nicht auseinander gegangen war), weil es gesehen, dass nur Ein Fahrzeug daselbst *gewesen war*, und dass Jesus dasselbe nicht mit seinen Jüngern *bestiegen hatte*, sondern diese allein *abgefahren waren*, andere Fahrzeuge aber *gekommen waren* u. s. w. (und nun der Fortschritt unter Wiederaufnahme des Subjectes V. 24.): als nun das Volk gesehen, dass *Jesus nicht* daselbst sei und auch *seine Jünger nicht*, stiegen sie selbst in die Schiffe u. s. w. —  $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\nu$ ) *östlich*, dagegen V. 25. *westlich*. — Diese *Volksüberfahrt*, welche natürlich nicht alle 5000 betrifft, ist mit Unrecht zu einer Erdichtung, um die Seewandelung zu bestätigen, gemacht worden (Strauss), da dieses Wunder als solches im Folgenden gar nicht weiter besprochen wird. — Ueber den *Zusammenhang* viel Verfehltes bei den Auslegern. Den Schlüssel enthält V. 24. in den beiden Momenten  $\acute{\omicron}\tau\iota \text{ } \acute{\iota}\eta\text{-}\sigma\omicron\upsilon\varsigma \acute{\omicron}\upsilon\chi \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu \acute{\epsilon}\kappa\epsilon\acute{\iota}$ , welches das Correlat von V. 22. ist, und  $\acute{\omicron}\upsilon\delta\acute{\epsilon} \acute{\omicron}\acute{\iota} \mu\alpha\theta\eta\tau\alpha\acute{\iota} \acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron\upsilon$ , welches in Correlation mit V. 23. steht. —  $\acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron\iota$ ) Jesu und seinen Jüngern, deren Wiederkunft sie erwartet hatten, entgegengesetzt: sie machten sich nun *ihrerseits* auf, Jesum zu suchen. In *Kapernaum*, seiner Wohnstadt, hofften sie ihn am sichersten finden zu können; dahin werde er wohl auf dem Landwege kommen.

V. 25 f.  $\Pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\nu \tau. \Theta\alpha\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma.$ ) in der Synagoge zu Kapern. V. 59. Aber das  $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\nu \tau. \Theta\alpha\lambda.$  hat das *pragmatische* Gewicht, dass es der Gegenstand ihrer *Verwunderung* war, ihn schon auf der *westlichen* Seite zu finden. —  $\pi\acute{\omicron}\tau\epsilon$ )

wann? denn es musste ja erst *nach* der Herüberkunft der Jünger (V. 22.) geschehen sein, worin eben das unbegreifliche *Wie* lag, da kein anderes Fahrzeug herübergefahren, der Umweg zu Lande aber zu weit war. Sie ahnen dunkel irgend etwas Wunderbares, Jesus aber lässt sich auf ihre neugierige Frage nicht ein, sondern hält ihnen sofort den ungeistlichen Bestimmungsgrund vor, weshalb sie ihn suchten, um sie dann auf die höhere geistliche Speisung zu weisen. — οὐχ — ἀλλ' nicht *non tam — quam* (Kuinoel u. M.), sondern οὐ εἶδετε σῆμ. wird *schlechthin* verneint. Vrgl. *Fritzsche* ad Marc. Exc. II. p. 773 ff. *Winer* p. 439 ff. Sie hätten in der wunderbaren Speisung die göttlich bedeutsame Hinweisung auf die höhere Messianische Lebensspeisung sehen sollen, und *diess* hätte sie treiben müssen, Jesum aufzusuchen; aber es war nur der in der wunderbaren Speisung gehabte sinnliche Genuss gewesen, was sie in der Erwartung weiterer Befriedigung ihrer fleischlichen Messiasgedanken zu ihm getrieben. — σήμετα das äussere Wunder hatten sie gesehen, aber dessen übersinnliche Bedeutsamkeit nicht. Der *Plural* geht nicht mit auf die Krankenheilungen V. 2. (*Beng., Lücke* u. M.), wogegen s. z. V. 4., sondern nur auf die Speisung, wie der Gegensatz ἀλλ' οὐ etc. beweist, und ist daher als Plur. der *Kategorie* zu fassen.

V. 27. *Erwerbet euch nicht die Speise, welche vergeht, sondern die Speise, welche dauert in das ewige Leben.* Die erwerbliche *Thätigkeit und Arbeit*, welche in ἐργάζεσθαι liegt (*laborando sibi comparare*, vrgl. ἐργάζ. τὰ ἐπιτήδεια Dem. 1358. 12. Reisk., ἐργάζ. βρωμα Palaeph. 21, 2., ἐργάζ. θησαυρούς, Theodot. Prov. 21, 6., s. überh. *Stephan. Thes.* ed. Hase III. p. 1968 f.), besteht hinsichtlich der ewigen Speise in dem Streben und Ringen darnach, ohne welches sie Jesus nicht giebt. Man muss zu ihm kommen, ihm glauben, folgen, sich selbst verleugnen u. s. w. Dann empfängt man je länger je mehr die göttliche *Gnade und Wahrheit* von ihm in geistiger Aneignung *seiner selbst*, und das ist die bleibende Speise, welche auf ewig den innern Menschen nährt und erquickt; der Sache nach nicht verschieden von dem Wasser, welches auf immer den Durst stillt (4, 14.). Hiernach kann der Begriff des ἐργάζεσθαι dem des δώσει gegenüber nicht auffallend sein (gegen *de Wette*); beide Begriffe sind vielmehr nothwendige Correlata. Phil. 2, 12 f. — τὴν ἀπολλυμ.) nicht blos ihrer Kraft nach, sondern ihrem Wesen nach; sie wird verdaut und hört auf zu sein (Matth. 15, 17. 1. Kor. 6, 13.). —

ἐσφραγ.) besiegelt, d. i. beglaubiget (vrgl. z. 3, 33.), nämlich als den von ihm verordneten Geber dieser Speise; wodurch? s. 5, 36 ff. — ὁ θεός) nachdrücklich zu- und an's Ende gesetzt zur mehrern Hervorhebung der höchsten Auctorität.

V. 28 f. Die Leute begreifen, dass mit τὴν βρωσιν τ. μένουσιν etc. eine *ethische* Forderung gemeint sei; aber welche, verstehen sie nicht, sondern meinen, Jesus habe damit *Werke* bezeichnet, die Gott vollzogen haben wolle (ἔργα τ. θεοῦ, vrgl. Matth. 6, 33. Apoc. 2, 26. Bar. 2, 9. Jerem. 48, 10.). Daher die Frage: *was sollen wir thun, um die von Gott gewollten Werke (die du meinen magst) zu wirken?* ἐργάσασθαι ἔργα, *Werke verrichten*, sehr gangbar in der ganzen Gräcität (s. z. 3, 21.); daher ἐργάζ. hier nicht wie V. 27. zu fassen. — V. 29. \*). Statt der vielen ἔργα θεοῦ, welche sie nach ihrem gesetzlichen Standpunkte im Sinne hatten, giebt ihnen Jesus nur Ein ἔργον an, worin aber Alles liegt, was Gott von ihnen will, das Werk (die sittliche That) des *Glaubens*. Von diesem Einen gottgewollten Werke, welches als solches die *Grundtugend* ist, sind dann die mannichfaltigen ἔργα τ. θεοῦ nur die verschiedenen Aeusserungen. — In dem *telischen* Ausdruck τοῦτο — ἵνα liegt die Vorstellung zu Grunde: das ist das von Gott gewollte Werk, *ihr sollet glauben*. Vrgl. V. 50. 17, 3. 1. Joh. 4, 17.

V. 30 f. Οὐν) *Was also thuest du als Zeichen?* denn sie hatten wohl verstanden, dass er mit ὃν ἀπέστ. ἐχέινος sich selbst gemeint hatte. Daher auch das nachdrückliche σύ, *du* deinerseits. Die *Frage selbst* setzt nicht voraus, dass hier Solche sprechen, welche die gestrige Speisung nicht mit angesehen (*Grot.*), oder vornehme Juden in der Synagoge (*Kuinoel, Klee*). Auch ist diese Zeichenforderung nach dem Speisungswunder nicht für widersprechend und ungeschichtlich zu halten (*Kern, B. Bauer, Weisse*), oder aus ihr auf den nichtjohanneischen Ursprung der Speisungsgeschichte zu schliessen (*Schweizer*). Denn die Fragenden in ihrer ἀναίσθησις (*Chrys.*) geben zugleich selbst an (V. 31.), dass sie nach der wunderbaren Sättigung mit irdischem Brode in ihrer Wundersucht *noch höher* hinauswollen, und *himmlisches* Brod verlangen, wie es Gott durch Mose gegeben. So legen sie selbst ihre Frage aus, die nur dann auffallend wäre, wenn nicht V. 31. *unmittelbar dazu gehörte*

\*) S. Luthardt in d. Stud. u. Krit. 1852. p. 333 ff.

(auch gegen *de Wette*, welcher mit *Weisse* den Schluss gestattet, dass sich diess Gespräch ursprünglich nicht auf die Speisung bezogen habe, s. dagegen *Brückn.*). — *τί ἐργάζῃ*) spitzige Zurückschiebung der V. 27. 29. gegebenen *Form* der Forderung. Nicht zu erklären, als ob *τί σὺ ἐργ.* stände (*de Wette*), sondern: was bringst du (als *σημεῖον*) zu *Werke*? — *γεγραμμ.*) freie Anführung nach Ex. 16, 4. Ps. 78, 24. 105, 40., wobei das Subject von *ἔδωκεν* Gott ist, aber unter der als bekannt vorausgesetzten Vermittelung *Mose's* (V. 32.). — Die *Mannaspending* betrachteten die Juden als das grösste Wunder (s. *Lampe*). So wie sie nun überhaupt den Mose als den Typus des Messias ansahen (*Schoettg.* Hor. II. p. 475.), so hofften sie insonders auch: „Redemptor prior descendere fecit pro iis Manna; sic et redemptor posterior descendere faciet Manna“. *Midras Coheleth* f. 86. 4. S. *Lightf.*, *Schoettg.* u. *Wetst.*

V. 32 f. Jesus will nicht den wunderbaren und himmlischen Ursprung des Manna an sich in Abrede stellen (*Paulus*), verneint aber denselben im Sinne der höhern *idealen Wirklichkeit* (vgl. *τὸν ἀληθινόν*). Der Gegensatz ist nicht der des *ἀήρ* und des *κυρίως οὐρανός* (*Chrys.*, *Euth. Zig.*, *Grot.* u. *M.*). — *ὑμῶν*) eurer Nation. — *ἐκ τοῦ οὐρ.*) nicht als ob stände: *τὸν ἐκ τ. οὐρ.* (so *gewöhnlich*), sondern hier und in der zweiten Vershälfte zu *δέδωκεν* (und *δίδωσιν*) zu verbinden: „Nicht Mose ist es, welcher euch das Brod gespendet hat aus dem Himmel, sondern mein Vater ist es, welcher euch das Brod spendet aus dem Himmel, das wahrhaftige.“ Auch V. 31. ist *ἐκ τ. οὐρ.* mit *ἔδωκεν* zu verbinden, wobei zu beachten, dass auch Ex. 16, 4. *מִן הַשָּׁמַיִם* nicht zu *לֶחֶם*, sondern zu *מִן הַשָּׁמַיִם* gehört. Aus *Ex. l. l.* aber ist der Ausdruck *ἐκ τοῦ οὐρ.*, denn nach Ps. 78, 24. 105, 40. (wo *מִן הַשָּׁמַיִם* Attributivbestimmung des Brodes ist) würde *ἄριστον οὐρανοῦ* stehen. Vgl. *Targ. Jonath.* Deut. 34, 6.: „Deus fecit descendere filiis Israel panem de coelo.“ — *δίδωσιν*) fortwährend; denn Jesus meint sich selbst und sein Wirken. — *τὸν ἀληθινόν*) in der Realität der Idee. S. z. 1, 9. *Ἐκεῖνος γὰρ ὁ ἄριστος τυπικὸς ἦν, προτυπῶν, φησὶν, ἐμὲ τὸν ἀντοαλήθειαν ὄντα*, *Euth. Zig.* Diese gewichtig an das Ende gerückte Bestimmung giebt zugleich den Aufschluss über die Verneinung der ersten Vershälfte. — V. 33. Begründung dessen, dass der *Vater* es sei, welcher giebt u. s. w. (V. 32.); denn kein anderes als *das von Gott verliehene Brod* ist es, welches *herabsteigt aus dem Himmel und Leben giebt der Welt*. Das Argument geht ab effe-



*etu* (ὁ καταβ. — κόσμῳ) *ad causam* (ὁ ἄρτος τοῦ Θεοῦ). — ὁ καταβαίνων etc.) geht auf ὁ ἄρτος, dessen *specifische Eigenschaft*; und zwar nach Ursprung und Wirkung (Beides wesentlich *zusammengehörig*, daher ὁ καταβ. ἐκ τ. οὐρ. nicht tautologisch) angehend, nicht auf *Jesum* (der Herabsteigende u. s. w.), obgleich in der concreten Anwendung des allgemein gehaltenen Ausspruchs Jesus selbst (daher der Ausdruck *herabsteigen*) unter dem Brode sich *darstellt* und darstellen soll (gegen *Grot.*, *Dav. Schulz*, *Olsh.*, *Fritzsche* in s. *Novis opusc.* p. 221. u. M.). Die directe Beziehung auf Jesum würde dem Fortschritte der Rede (V. 35.) vorgreifen und ὁ καταβάς (V. 41. vrgl. V. 38.) erfordern. — ζώην) *Leben*. Ohne dieses Brod ist die Menschheit (ὁ κόσμος) *totd*, im Sinne Jesu: geistlich (V. 35.) und ewig (V. 39. 40.).

V. 34 ff. *Πάντοτε*) nachdrücklich an der Spitze. — Die Bitte selbst ist wie 4, 15., aber auch hier ohne *Ironie*, welche den Unglauben, dass er *solches* Brod geben könne, zur Voraussetzung hätte. Die Worte aus einer dunkeln *Ahnung der höhern Gabe* zu erklären (*Lücke*, *B. Crus.* u. M.), stimmt nicht mit dem hartnäckig widersetzlichen Wesen der Juden im Verlaufe der folgenden Verhandlung. Keine Spur einer weitem Entwicklung jener angenommenen Ahnung; auch keine Spur der Schonung und Pflege derselben von Seiten Jesu. Die Juden lassen vielmehr in ihrem irdischen Sinne ganz auf sich beruhen, ob und welches Uebersinnliche mit jenem Brode gemeint sei. Sie haben dabei weder an eine *äusserliche Herrlichkeit* gedacht, um welche sie bitten (*Luthardt*), da sie aus den Worten Jesu nur ein höheres Analogon des *Manna*, irgend ein „zauberhaftes Lebensmittel vom Himmel“ (*Tholuck*), entnehmen konnten, noch sind sie mit ihren Gedanken auf die *geistige* Natur dieses räthselhaften Brodes gekommen. Aber jedenfalls, meinen sie, werde ihnen das höhere Manna, von welchem er rede, eine willkommene Gabe sein, die sie jederzeit brauchen könnten. Und dem, der sie eben noch mit gewöhnlichem Brode so wunderbar gespeist hatte, konnten sie auch die noch wundersamere Spende zutrauen; ihr Unglaube V. 36. betraf Jesum selbst als das persönliche Lebensbrod, welchem als solchem freilich ihr fleischlicher Sinn verschlossen war. — V. 35 f. Aufschluss und Strafe. — ἐγώ) mit gewaltigem Nachdruck. Vrgl. 4, 26. — ὁ ἄρτος τ. ζωῆς) ζῶν διδόνς τῷ κόσμῳ V. 33. Vrgl. V. 68. — ὁ ἐρχόμε. πρὸς με) von dem *gläubigen* Kommen; denn ἐρχόμε. u. πιστεύων sind nur *formal*, vermöge des *Parallelis-*

mus, aus einander gehalten. Der Parallelismus hat auch das οὐ μὴ διψήσῃ veranlasst, welches nicht zum bisherigen Bilde passt und der spätern Wendung der Rede auf das Essen des Fleisches und Trinken des Blutes vorgreift. Dass damit ein Vorzug vor dem Manna ausgedrückt werden solle, welches nur den Hunger habe stillen können (*Lücke*), ist nicht anzunehmen, da Beides, οὐ μὴ πειν. und οὐ μὴ διψ., das Nämliche, die ewige Genüge für das höhere geistliche Bedürfen, abbildet. Vrgl. Jes. 49, 10. — ἀλλ' εἶπον ὑμῖν) aber gesagt will ich euch haben, so dass also οὐτω ἑώρακ. etc. nicht auf einen frühern Ausspruch zurückweist, welcher sich so nicht findet (*Beza, Grot., Beng., B. Crus., Luthardt, Hengstenberg* u. M.: auf V. 26.; *Lücke, de Wette*: auf 5, 37—44.), nach *Euth. Zig.* auf einen ungeschriebenen, nach *Brückn.* auf einen durch das ganze Evang. durchgehenden Vorwurf, sondern das mit εἶπον (*dictum velim*) selbst Angekündigte ist. S. über diesen Gebrauch *Bernhardy* p. 381. *Kühner* II. §. 443. 1. Eben so 11, 42. Im Classischen besonders bei den Tragikern gangbar, s. *Herm. ad Viger.* p. 746. — καὶ ἑώρακ. με κ. οὐ πιστ.) auch gesehen habt ihr mich (nicht etwa bloß gehört habt ihr von mir, sondern sogar Augenzeugen meiner Messianischen Wirksamkeit seid ihr), und glaubet nicht. Zu dem ersten καὶ vrgl. 9, 37. u. s. überh. *Klotz ad Devar.* p. 636 f. *Kühner ad Xen. Mem.* 1, 3, 1.

V. 37 ff. Durch diess selbstverschuldete οὐ πιστεύετε waren sie ganz verschieden von denen, welche der Vater ihm gebe. Wie ganz anders alle diese, und wie selig ihr Loos! — πάν) Neutr. von Personen wie 3, 6. 17, 2. 1. Kor. 1, 27. — ὁ δίδ. μοι ὁ πατ.) nämlich durch seinen wirksamen Gnadenzug (V. 44 f.), durch welchen er sie geneigt macht und zu mir treibt; οὐ τὸ τυχὸν πρᾶγμα ἡ πίστις ἢ εἰς ἐμέ. ἀλλὰ τῆς ἁνωθεν δεῖται ῥοπῆς, *Chrys.* Die sittliche Selbstbestimmung (Matth. 23, 37.) kann diesem Zuge folgen und widerstehen; wer widersteht, ist eben nicht vom Vater gegeben, Phil. 2, 13. „Es gehört hieher eine demüthige, ledige, hungerige und durstige Seele,“ *Luther.* Ausdeutungen dogmatischer Voraussetzung: von der absoluten Gnadenwahl (*Augustin., Beza* u. M.), von dem natürlichen pietatis studium (*Grot.*) u. a. — πρὸς ἐμέ) Nachher: πρὸς με. Aber ἐμέ ist nachdrücklich. — οὐ μὴ ἐκβάλω ἔξω) ich werde ihn gewisslich nicht hinauswerfen, d. i. nicht austossen aus meinem Reiche bei dessen Errichtung, vrgl. V. 39. 40. 15, 6. auch Matth. 8, 12. 22, 13. — V. 38 f. Wie könnte ich sie austossen, da ich nur den

göttlichen Willen zu vollziehen gekommen bin, dieser aber (V. 39.) nicht das Hinausstossen, sondern das beseligende Gegentheil von mir verlangt! — οὐχ ἵνα etc.) Vrgl. 5, 30. — τοῦτο δὲ — πέμψ. με) gewichtige Wiederholung derselben Worte. — πᾶν ὃ δέδωκε etc.) *Nominat. absolutus*, unverbunden mit dem Folgenden bedeutsam vorangestellt. Vrgl. Matth. 10, 14. 32. 12, 36. al. *Winer* p. 506 f. Hier das *Perf.* δέδωκε, weil vom Standpunkte der Zukunft aus. — μὴ ἀπολ. ἐξ αὐτοῦ) sc. τι, s. *Fritzsche Conject.* p. 36. Der Begriff des *Verlierens* (d. h. dem ewigen Tode verfallen lassen, s. d. Gegensatz ἀλλὰ etc.) ist dem des δέδωκε μοι correlat. Vrgl. 17, 12. — ἀναστήσω etc.) von der wirklichen Auferweckung am jüngsten Tage (vrgl. 11, 24. 12, 48.), welche die Verwandlung der dann noch Lebenden als sich von selbst verstehend mit einschliesst. Die Bezeichnung der Sache ist *a potiori*. Es ist die erste Auferstehung gemeint, die zum ewigen Leben des Messiasreichs. Vrgl. z. 5, 29. Treffend *Bengel*: „hic finis est, ultra quem periculum nullum.“

V. 40. Erläuterung und somit Begründung der Angabe des göttlichen Willens V. 39., wobei die Worte τοῦτο etc. nochmals mit Nachdruck wiederholt werden, statt τοῦ πέμψ. με aber τοῦ πατρός μου gesagt ist, weil Jesus sich als Sohn bezeichnen will. — ὁ θεωρ. τὸν υἱὸν κ. πιστ. εἰς αὐτ.) charakterisirt die mit ὁ δέδωκε μοι Gemeinten: welcher schauet den Sohn und glaubet an ihn. In θεωρ. liegt die *attenta contemplatio* (τοῖς ὀφθαλμοῖς τῆς ψυχῆς, *Euth. Zig.*), welche den Glauben zur Folge hat. Man beachte das gewählte Wort θεωρ. (*Tittm. Synon.* p. 121. *Grot. z. u. St.*). Bloss gesehen haben ihn die Juden und nicht geglaubt, V. 36. — ἔχη — — ἀναστήσω) Beides von ἵνα abhängig. Die selbständige Fassung von καὶ ἀναστ. (*Vulg., Luther, Luthardt*) hat nichts Entscheidendes gegen sich, doch ist ihr die Analogie von V. 39. nicht günstig. Bemerke den Wechsel der Tempora. Das ewige Messianische Leben soll der Gläubige schon in zeitlicher Entwicklung haben, aber am jüngsten Tage die Vollendung durch die Auferweckung; daher ἀναστήσω nach dem ἔχειν der ζωὴ αἰών. — ἐγώ) im Bewusstsein der Messianischen Gewalt gesprochen. Vrgl. V. 44. 54.

V. 41 f. Sie murmelten, und zwar μετ' ἀλλήλων V. 43., über ihn in Bezug darauf, dass er gesagt habe u. s. w. Diese Aeusserung Jesu war ihnen anstössig, und sie äusserten unter einander halblaut ihre Unzufriedenheit. Letzteres liegt nicht im Worte an sich (vrgl. 7, 32.; nach *Pollux*

5, 89. ward es auch vom Girren der Tauben gebraucht), aber im Contexte (οἱ Ἰουδαῖοι), daher nicht mit *de Wette* an ein bloßes *Flüstern* zu denken ist. Vrgl. vielmehr V. 61. Matth. 20, 11. Luk. 5, 30. 1. Kor. 10, 10. Num. 11, 1. 14, 27. Sir. 10, 24. Judith 5, 22. *Lobeck* ad Phryn. p. 358. — οἱ Ἰουδαῖοι) Jüdische Oppositionsleute sind also mit unter dem ὄχλος (V. 5. 22. 24.) gewesen. Auch in der Synagogengemeinde selbst (V. 59.), obwohl sie viele Anhänger Jesu zählte (V. 60.), können sich Mitglieder der Gegenstellung befunden haben. Entfernter liegt die Annahme, dass der ὄχλος selbst wegen Verweigerung der Anerkennung Jesu hier οἱ Ἰουδαῖοι genannt sei (*de Wette*, *Tholuck*, *Baur* u. M.); denn bis jetzt hat sich der ὄχλος zwar sinnlich wundersüchtig, aber nicht feindselig gezeigt. — ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος etc.) aus V. 33. 35. 38. zusammengefasst. — οὗτος) beidesmal verächtlich. — ἡμεῖς) wir unsers Theils. — οἶδαμεν τ. πατ. κ. τ. μητ.) Diese ihnen bekannte menschliche Abkunft (vrgl. Matth. 13, 55.) schien ihnen im Widerspruch mit jener Behauptung zu stehen und ihre Wahrheit auszuschliessen. Hebr. 7, 3. (ἀπάτωρ ἀμήτωρ) gehört nicht hierher, da nicht von der Messianität, sondern von der himmlischen Herabkunft die Rede ist. — τὸν πατέρα κ. τὴν μητ.) Die Worte machen den Eindruck, dass *Beide* noch lebten, und es ist nicht sicher zu begründen, dass Joseph (welchen die spätere Ueberlieferung schon bei seiner Verheirathung mit Maria zum abgelebten Greise macht, s. *Thilo* ad Cod. Apocr. I. p. 361.) bereits *totd* gewesen sei, wenngleich er auch bei Johannes in der Geschichte ganz zurücktritt.

V. 43 f. Jesus lässt sich nicht auf eine *Lösung* dieser Bedenklichkeit ein, sondern mahnt ab, sich damit zu beschäftigen. Ganz etwas Anderes bedinge die Theilnahme an seinem Heile. — Das ἐλκύειν ist nicht Verstärkung des διδόναι V. 37 f., sondern die *Modalität* desselben, das *innerliche Drängen und Hinleiten zu Christo durch das göttliche Gnadewirken* (vrgl. LXX. Jer. 31, 3.), welches aber die menschliche Freiheit nicht *aufhebt*, sondern auf dem Wege der erleuchtenden, anregenden und treibenden Einwirkung, und der vom Menschen angeeigneten Anweisung durch dieselbe (V. 45.), *gewinnt*. Das Wort \*) *an sich* kann

---

\*) Die Aoristform von ἐλκύω ziehen auch die Attiker derjenigen von ἐλκω vor, aber das Futur bilden sie lieber ἐλξω als ἐλκύσω (12, 32.). S. *Lobeck* Paral. p. 35 f.

das *Gewaltsame* und *Unfreiwillige* bezeichnen (Act. 16, 19. 3. Makk. 4, 7. 4. Makk. 11, 9. Hom. II. 11, 258. 24, 52. 417. Soph. O. C. 932. Aristoph. Eq. 710. Plat. Rep. 4. p. 539. B. u. öfter, s. *Ast Lex.* Plat. I. p. 682.), was *σύρειν* immer ausdrückt (vgl. *Tittm. Syn.* p. 56 ff.), aber dass diess hier nicht gemeint wird (bei Classikern kann es sogar den Begriff von *invitare* vertreten, s. *Jacobs* ad Anthol. IX. p. 142.), lehrt eben der Context. Daher ist es nicht, wie *Calvin* urtheilt, falsch und unförmlich zu sagen: *non nisi volentes trahi*, und *Beza's*: „Volumus, quia datum est, ut velimus“ ist nur im Sinne von Phil. 2, 13. (s. z. d. St.) wahr und förmlich. Vgl. *Augustin.*: „non ut homines, quod fieri non potest, nolentes credant, sed ut volentes ex nolentibus fiant.“ — ὁ πέμψ. με) welchem Verhältnisse das ἐλκύειν entsprechend ist. — καὶ ἐγὼ ἀναστήσω etc.) derselbe feierliche Refrain wie V. 39. 40. 54., mit dem ἐγὼ der Messianischen Machtbefugniß hier (wie V. 54., anders V. 40.) an der Spitze.

V. 45 f. dient zur nähern Erläuterung des ἐλκύειν. — ἐν τοῖς προφ.) in volumine prophetarum, Act. 7, 42. 13, 40. Die Stelle ist Jes. 54, 13. (frei nach d. LXX.), welche von der allgemeinen göttlichen Erleuchtung in der Messianischen Zeit handelt (vgl. Joel 3, 1 ff. Jer. 31, 33 f.): „Sie werden lauter *Gottgelehrte* sein.“ Das Moment des Citats liegt nicht in πάντες (welches übrigens im Zusammenhange u. St. auf alle Gläubigen geht), sondern in διδασκτοὶ θεοῦ (a Deo edocti; über den Genit. s. z. 1. Kor. 2, 13. und *Kühner* II. §. 516. b.), welches den göttlichen Zug nach seiner erleuchtenden Seite und Thätigkeit bezeichnet. Das διδασκὼν θεοῦ εἶναι ist der Zustand dessen, welcher vom Vater hört und gelernt hat. — πᾶς ὁ ἀκούων etc.) Das unächte οὖν zeigt die Verbindung richtig (gegen *Olsh.*); denn aus jener Verheissung folgt, dass jeder, welcher vom Vater hört und gelernt hat, zum Sohne kommt, nicht Andere, weil sonst die Gemeinschaft der Gläubigen nicht lauter διδασκτοὶ θεοῦ wären. Das ἀκούειν παρὰ τοῦ πατρὸς ist das geistige Vernehmen göttlicher Belehrung; deren Gegenstand ist, wie aus dem ganzen Zusammenhang erhellt, der Sohn und sein Werk. Fortdauernd aber ist dieser Offenbarungsverkehr (daher ἀκούων), und das Gelernt-haben ist das thatsächliche Ergebniss desselben, durch dessen Erreichung das ἐρχεται πρὸς με bedingt wird. Man hört und hat gelernt vom Vater, so ist man in der innerlich nöthigenden Verfassung, sich im Glauben dem Sohne anzuschliessen. Vgl. Matth. 11, 25 ff. — V. 46. Mit die-



sem Hören und Gelernthaben vom Vater meine ich nicht eine *intuitive* Gemeinschaft mit ihm, bei welcher freilich das Kommen zum Sohne entbehrlich wäre; nein, das *Anschauen* Gottes hat Niemand als nur der *Sohn* gehabt (vgl. 1, 18. 3, 13. 8, 38.), bei welchem allein also auch jene *διδακτοὶ θεοῦ* die weitere Einführung in die göttliche Gnade und Wahrheit zu finden haben. — οὐχ ὅτι οὐκ ἐρῶ, ὅτι. S. *Hartung* II. p. 154. *Winer* p. 526. Es dient zur Beseitigung eines Missverständnisses. — εἰ μὴ etc.) *ausser der von Gott her ist, der hat den Vater gesehen* (nämlich in seiner Präexistenz) \*). Vgl. z. Gal. 1, 7. — ὁ ὢν παρὰ τ. 9.) denn er ist vom Vater *gekommen*. S. z. 1, 14. 8, 42. 7, 29.

V. 47 f. Was die Juden gemurmelt hatten, hat nun seinen Bescheid empfangen V. 43—46. Jetzt kehrt Jesus zu dem zurück, wovon er abgebrochen hatte, und wiederholt zunächst in feierlicher Versicherung was er V. 40. gesagt, wornach er auch wieder das denselben Gedanken darstellende Bild vom Lebensbrode darlegt.

V. 49 f. *Οἱ πατέρες* etc.) „regeruntur Judaeis verba ipsorum V. 31.“, *Beng.* — ἀπέθανον — ἀποθάνῃ) sinnige Verschiedenheit der Beziehung: Verlust des *irdischen* — Verlust des *ewigen* Lebens, dessen schon zeitlich begonnene Entwicklung (s. z. 3, 15.) der leibliche Tod nicht unterbricht, 11, 25. — οὗτος ἐστὶν ὁ ἄρτος etc.) von *dieser* Beschaffenheit ist das Brod, welches aus dem Himmel herabsteigt: *man* (τις) *soll davon essen und* (in Folge dieses Essens) *nicht sterben*. Diese Vorstellung liegt in οὗτος — ἵνα, vgl. z. V. 29. Der Ausdruck ist aber nicht bedingungsweise (ἐάν τις etc.), weil die telische Beziehung (ἵνα) nicht bloß auf den letzten Theil fallen soll. Das *Partic. Praes.* zeigt, dass Jesus mit οὗτος nicht das Concretum seiner eigenen Person meint (wie erst V. 51. das-

---

\*) Diese klare und grade Beziehung auf den vormenschlichen Zustand bei Gott (vgl. V. 41. 42.), und somit die Uebereinstimmung des Selbstzeugnisses Christi mit der Anschauung des Evangelisten, hätte *Weizsäcker* nicht zweifelhaft lassen sollen. Das in Christo auf Erden zur Erscheinung gekommene göttliche Leben ist das persönliche seiner Präexistenz gewesen, wie der Prolog lehrt, widrigenfalls Johannes den Herrn missverstanden hätte, was in einem so grossen und immer wiederkehrenden Hauptstücke der Selbstaussagen Christi von sich undenkbar ist. Es ist die transcendente Erinnerung an jenen frühern göttlichen Zustand, welche sich in solchen Aussprüchen (vgl. 3, 11.) zu erkennen giebt. Vgl. z. 8, 38. 17, 5.

selbe bezeichnet ist), sondern das wahre Himmelsbrod überhaupt nach seiner Eigenschaft (vgl. V. 58.) darstellen und aufzeigen will. — Zu *τις, man*, vgl. Dem. Phil. I. 8. u. dazu *Bremi* p. 118. *Ellendt* Lex. Soph. II. p. 833.

V. 51. Fortschritt der Darstellung des Lebensbrodes, welches Er sei. Ich bin nicht bloß das belebende Brod (*ὁ ἄρτος τ. ζωῆς* V. 48.); ich bin auch das *lebendige* Brod; wer davon isst, wird leben in Ewigkeit, — weil sich nämlich das Leben dieses Brodes dem Geniessenden mittheilt. Vgl. 5, 26. Beachte die *Klimax*: 1) *ὁ ἄρτος τ. ζωῆς* V. 48. und *ὁ ἄρτος ὁ ζῶν* V. 51., 2) das allgemeine *καταβαίνων* V. 50. und das historisch-concrete *καταβάς* V. 51., 3) das negative *μὴ ἀποθάνῃ* V. 50. und das positive *ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα* V. 51. — *καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω* Christus *ist* das Brod, und er will es auch *geben* (mithin *sich selbst* geben); in wie fern *diess* geschehen soll, spricht er jetzt aus. Der Fortschritt liegt in *ὃν ἐγὼ δώσω*. Zu übersetzen: „und *das* Brod auch, *welches ich* (*ich* meiner Seits, *ἐγὼ*) *geben* werde [statt nun fortzufahren: *bin ich selbst*, drückt er die Sache in der nähern Bestimmtheit aus:], *ist* mein Fleisch u. s. w. Ueber *καὶ* — *δέ*, *atque etiam*, wobei *καὶ* und *ist* und *δέ* den Begriff *anderseits*, *hinwiederum* ausdrückt, s. bes. *Krüger* u. *Kühner* ad Xen. Mem. 1, 1, 3. Oft führt es, wie auch hier, etwas ein, was als besonders wichtig hinzutritt. S. *Bremi* ad Dem. Ol. II. p. 173. Beachte noch, dass das von Christo zu geben Verheissene *nichts* *ausser seiner eigenen Person* ist (gegen *Kling* in d. Stud. u. Krit. 1836. p. 142 f.). — *ἡ σὰρξ μου ἐστίν* Sein *Fleisch* verheisst er zu geben, nämlich durch seinen blutigen *Tod*, auf welchen er hier, wie früher schon 2, 19. und vor Nikodemus 3, 14 f. prophetisch hinweist. Die *σὰρξ* ist die *lebendige* leibliche Substanz; diese seine lebendige Leiblichkeit will Christus *geben*, *hingeben*, *dass sie getödtet werde* (*ἣν ἐγὼ δώσω*), um dadurch als durch die Darbringung des Versöhnungsofers das ewige Leben der Menschheit zu vermitteln (*ὑπὲρ* — zum Besten — *τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς*); weil aber diese versöhnende Kraft der Tödtung seines Fleisches durch den Glauben innerlich *angeeignet* werden soll, so erscheint nach dem Bilde vom Lebensbrode die *σὰρξ* Christi, sofern er sie in den Tod gehen will, als das *Brod*, welches er zum *Genusse* hingeben wird (*ὃν ἐγὼ δώσω*). In beiden *δώσω* liegt das *ἐκούσιον* der Hingabe (*Euth. Zig.*). Beachte aber die Verschiedenheit der Beziehung des ersten *δώσω* auf die Hingabe zum *Essen*

und des zweiten auf die Hingabe zum Tode \*). Jenes Essen ist die *geistliche* \*\*) *manducatio*, die innerlich reale Aneignung Christi, welche durch den diese Aneignung vermittelnden, unser Leben zum Leben Christi in uns (Gal. 2, 20. Eph. 3, 17.) machenden fortwährenden *Glauben* geschieht an alle die Wohlthaten, die Christus „carne sua pro nobis in mortem tradita et sanguine suo pro nobis effuso promeruit“, *Form. Conc.* p. 744. Vrgl. zur Idee des Lebens Christi im Gläubigen z. Phil. 1, 8. Zu *σάϑξ*, sofern sie an Christo durch seine Kreuzigung getödtet worden, vrgl. 1. Petr. 3, 18. Eph. 2, 14. Kol. 1, 20 ff. Hebr. 10, 20. Die Erklärung vom *Versöhnungstode* ist die von *Augustin.*, *Melanth.*, *Calvin*, *Beza*, *Aret.*, *Grot.*, *Calov.*, *Wetst.*, *Lampe* u. M. auch *Kuinoel*, *Lücke*, *Tholuck*, *Ammon*, *Neand.*, *Müller* (Diss. 1839.), *Lange*, *Ebrard* Dogma v. Abendm. I. p. 78 ff. *Keim* in d. Jahrb. f. deutsche Theol. 1859. p. 109 ff. u. M. Haben *Andere* nach *Clem. Al.*, *Orig.*, *Basil.* unter *σάϑξ* die ganze real menschliche Erscheinung des Logos verstanden, welche er zum Heil der Welt gewidmet habe, wobei der Tod mit eingeschlossen sei (so neuerlich besonders *Paulus*, *D. Schulz* Lehre vom Abendm., *B. Crus.*, *Frommann*, *de Wette*), so steht entgegen, dass nicht nur das Futur. *δώσω*, sondern mehr noch das Trinken des Blutes V. 53. specifisch auf den Tod als ausschliessliche Beziehung hinweist, da nicht abzusehen wäre, warum Jesus, wenn er weiter nichts als jene Widmung gemeint hätte, für die Aneignung derselben Ausdrücke gebraucht haben sollte, bei denen die Voraussetzung seines Getödtetwerdens

---

\*) Die Worte *ἡν ἐγὼ δώσω* fehlen bei B. C. D. L. T. einigen Minusk., mehrern Verss. (nach Vulg. It.) und Vätern (auch Or. zweimal), und sind von *Lachm.* getilgt. Allerdings ist das Uebergewicht der Zeugen gegen sie, und mit Weglassung derselben wäre nicht mit *Kling ἡ σάϑξ μου* als Apposition von *ὁ ἄϑρος* zu nehmen (s. dagegen *Rück.* Abendm. p. 259.), sondern einfach zu erklären: das Brod, welches ich geben werde, ist mein Fleisch zum Leben der Welt (jenes ist dieses zum Leben d. W.). Aber eben diese kurze, prägnante Ausdrucksweise wäre so wenig, und die Wiederholung von *ἡν ἐγὼ δώσω* dagegen ist so völlig Johanneisch, dass ich diese Worte für ächt und ihre Auslassung für einen durch die kurz vorhergegangenen gleichen Worte veranlassenen Fehler halten muss. Mit Recht hat jetzt auch *Tisch.* *ἡν ἐγὼ δώσω* wiederhergestellt.

\*\*) daher der Ausdruck „Auferstehung des Fleisches“ nicht aus Joh. 6. zu rechtfertigen ist, wie *Delitzsch* Psychol. p. 402. meint. Ist er bei Paulus nicht zu rechtfertigen, was *Delitzsch* zugesteht, so gewiss am wenigsten bei Johannes.

unmittelbar sich darbietet. Jene Widmung war schon mit *ἐγὼ εἶμι ὁ ἄγιος* etc. gesagt; der Fortschritt vom *Sein* zum *Geben* aber fordert nun etwas Anderes, und zwar einen concreten Act, und der ist sein versöhnendes Sterben und Blutvergiessen. Diess gilt auch gegen die nach *Luther's* \*) Vorgang gegebene tiefere Entwicklung der Selbstmittheilung Jesu, welche hier gemeint sein soll, bei *Hengstenb. u. Hofm. Schriftbew. II. 2. p. 245 ff.*, dass nämlich der Glaube in Jesu menschlicher Natur das Leben Gottes isst und trinkt. Noch *Ander*e haben u. St. vom *Abendmahl* erklärt (*Chrys., Cyrill., Theophyl., Euth. Zig.*, die meisten Väter (unter den Latein. *Cypr., Hilar.*, vielleicht auch *Augustin. u. s. w.*) und Katholiken, auch *Klee u. Maier*, ferner *Calixt.* unter heftigem Widerspruche *Calov's*, und neuerlich *Scheibel, Olsh., Kling* in d. Stud. u. Krit. 1836. p. 140 ff., *Lindner, Köstlin, Delitzsch* in Rudelb. Zeitschr. 1845. 2. p. 29., *Kaeuffer* in d. Sächs. Stud. 1846. p. 70 ff., *Kahn's* Abendm. p. 104 ff., *Luthardt*; im Zusammenhange mit Bestreitung der Aechtheit der Rede: *Bretschn., Strauss, Weisse, B. Bauer, Baur, Hilgenf. u. M.*). So werde, wie schon 3, 5. auf die Taufe, jetzt auch auf das zweite Sacrament hingewiesen. Diese Erklärung \*\*) hat schon das wider sich, dass das Essen und Trinken als ein *fortwährendes* gedacht ist (V. 56.), und sie kann auch nur *mit Aufgebung der Authentie* des Joh. bestehen. Diese aber angenommen, und die Rede als geschichtlich betrachtet, so konnte Jesus selbst nicht so, wie an u. St., vom Abendmahle reden; er hätte ungehörig und in Ausdrücken geredet, welche von seiner eigenen Ausdrucksweise bei Stiftung des heil. Mahls wesentlich abweichen, abgesehen davon, dass *Abendmahlsreden* jetzt den Zuhörern (zumal den angeredeten *Ἰουδαίους*) rein unverständlich gewesen wären, wie sich denn auch nirgends in den Evangelien eine Vor-Andeutung des zu stiftenden Abendmahls findet, und daher diese Stiftung als Erzeugniss der Abendmahlsstunde selbst sich darstellt. Es tritt hinzu, dass die Lebensverheissung, welche an das Essen und Trinken an u. St. geknüpft wird, nur auf würdig Geniessende zutreffen würde. Man müsste also annehmen, dass

\*) „Also isst und trinkt man die Gottheit in der menschlichen Natur. — — Dieses Fleisch fleischert nicht, sondern wird dich durchgötern, d. i. göttliche Kraft, Tugend und Werk dir geben und Sünde wegnehmen“ u. s. w. (Pred. Dom. Oculi).

\*\*) welcher *Luther* schon vor dem Abendmahlsstreite entschieden widersprach.

der *Referent*, *Johannes* (s. bes. *Kaeuffler* l. l. vrgl. auch *Weisse*, *B. Crus.*, *Köstlin* u. M.) ihm diese Abendmahlsrede in den Mund gelegt hätte, wogegen aber im Allgemeinen ist, dass damit ein Missverständniss oder aber eine Willkür gesetzt würde, welche sich, die Aechtheit des Evang. zugestanden, grade diesem vertrautesten Jünger und seiner lebendigen Erinnerung nicht beimessen lassen, und im Besonderen, dass das Trinken des Blutes, wenn es, wie beim Abendmahle, ein besonderes wesentliches Stück wäre, nicht grade am Schlusse der Rede V. 57 f. zurücktreten würde, und dass doch hinwiederum der Evangelist Jesum vom Abendmahle in Ausdrücken reden liesse, welche schon jenseit der Gränze des N. T. liegen, und dem Vorstellungs- und Sprach-Typus der apostolischen Väter und noch späterer Zeit angehören (s. d. Stellen bei *Kaeuffler* p. 77 ff. *Rück.* p. 274 f. *Hilgenf.* *Evang.* p. 278. \*). Diess gilt vorzüglich von dem Ausdrucke *σῶμα*, statt dessen alle Abendmahlsstellen des N. T. (Matth. 26, 26 ff. Mark. 14, 22 ff. Luk. 24, 24 ff. 1. Kor. 11, 23 ff.) *σῶμα* haben, so dass also hier nicht die Identität des Brodes und des *Fleisches* (welche besonders *Baur* urgirt), sondern die Identität des Brodes und *Leibes* ausgesprochen sein müsste; ferner von dem sinnlichen „*Essen* und *Trinken*“ des *Fleisches* und *Blutes*, was erst eine spätere Verkörperung der neutestamentlichen *κοινωνία* im Abendmahle ist, so wie endlich von der absoluten Nothwendigkeit dieses Mahls, welche V. 53 ff. behauptet sein würde, aber nicht einmal von den Vätern der ersten Jahrhunderte so direct ausgesprochen wird, während das N. T., und namentlich Joh., die absolute Nothwendigkeit zum Heil nur dem *Glauben* beilegt. *Johannes* muss in *neutestamentlicher* Anschauung und Ausdrucksweise vom Abendmahle gesprochen haben, und müsste auch Jesum so davon sprechen lassen. Die Rede aber, wie sie vorliegt, vom Abendmahl gemeint, wäre ein beispieldloses und völlig unbegreifliches *ὑστερον πρότερον*, daher auch die Annahme, dass wenigstens die *Idee*, aus welcher das Abendmahl hervorgegangen, hier ausgesprochen sei (*Olsh.*, *Kling*, *Lange*, *Tholuck* u. M.; vrgl. *Kahn*, *Keim*, *Luthardt*, *Hengstenb.*), nur in so fern zulässig ist, als die Nothwendigkeit der durch den Glauben an seinen Tod vermittelten Lebens-

\*) *Hilgenf.* nennt die Stellen Justin. Apol. I. 66. Ignat. ad Smyrn. 7. ad Rom. 7. einen trefflichen Kommentar zu u. St. Das wären sie allerdings, wenn unser Evang. selbst ein nachapostolisches, in's zweite Jahrh. gehöriges wäre.



aneignung Christi, welche hier mit so concreter Stärke gefordert wird \*), auch die Voraussetzung der Abendmahlsstiftung bildet. Nach *Rück.* (Abendm. p. 291 f.) geht die Rede zwar nicht im Sinne Jesu, aber nach der Absicht des Joh. auf das Abendmahl, wegen dessen irriger grober Auffassung die Leser belehrt werden sollen, sei es, dass diese selbst ein wirkliches Fleischessen und Bluttrinken geglaubt haben, oder dass es ihnen zum Anstoss gewesen. Eine Auskunft, die weder vom Texte gefordert noch geschichtlich zu begründen ist. — Ueber die Geschichte der Auslegung u. St. s. *Lücke* Ausg. 2. Anhang 2. *Lindner* vom Abendm. p. 241 ff. *Tischend.* de Christo pane vitae, 1839. p. 15 ff. *Mack* Quartalschr. 1832. 1. p. 52 ff. *Kahn* p. 114 ff. *Rück.* p. 273 ff. Die Erklärung u. St. vom Glauben an den Versöhnungstod bildete die Grundlage von *Zwingli's* Abendmahlslehre. S. *Dieckhoff* evangel. Abendmahlslehre I. p. 440.

V. 52 f. Die Juden setzen zwar richtig aus dem Zusammenhange des Vorigen *φαγεῖν* hinzu; aber die Sinnbeziehung des Ausdrucks, den sie jedenfalls als irgendwie uneigentlich zu nehmenden erkannt haben, ist ihnen so unklar, dass sie in Wortwechsel mit einander gerathen („non jam solum murmurabant uti v. 41.“ *Beng.*) über die Frage: wie kann dieser uns sein Fleisch (*τὴν σάρκα*, ohne das glossematische *αὐτοῦ* b. *Lachm.*; der Begriff des Pronom. liegt im Artik.) zu essen geben? Nicht als hätten sie etwas überhört (*Luthardt*: das *Futurische* des Ausdrucks V. 51.), sondern nicht verstanden haben sie die räthselhafte Rede. Statt ihnen nun jenes gefragte *Wie* zu erklären, hält ihnen Jesus die *Nothwendigkeit* des Genusses vor, und treibt die ihnen so paradoxe Forderung noch mehr auf die Spitze, indem er auch das *Trinken seines Blutes* hinzufügt, um dadurch die Beziehung auf seinen blutigen Tod und dessen lebendigmachende durch gläubige Aneignung zu erfahrende Wirksamkeit näher zu bringen. — *τοῦ υἱοῦ τ. ἀνθρώπου*.) dient zum feierlichen Ausdruck statt *μου*, ohne aber auf die Deutung des Essens und Trinkens einzuwirken. — *οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν ἑαυτοῖς*.) so habet ihr nicht Leben in euch selbst, so ist Leben ein Besitz, welcher euerem eigenen Wesen fremd ist, — Tod ist die Potenz, die ihr in euch

---

\*) „Er macht's so grob, dass es nicht gröber sein könnte, auf dass sie ja nicht denken sollten, er rede von einem andern Stücke als das sie da vor Augen hätten, sondern dass er von Sich rede“, *Luther*.

selbst traget, geistlicher und ewiger Tod; Leben muss erst durch jenes Essen und Trinken mit euerer eigenen Persönlichkeit sich innerlich verbinden.

V. 54 f. Nun erklärt sich Jesus näher über die Heilswirkung dieses geistlichen Essens und Trinkens bis V. 58.: *welcher isset von mir das Fleisch* u. s. w. — ὁ τρώγων) vorher γάγῃτε; aber der Abwechslung ist keine Absichtlichkeit stärkerer Bezeichnung (*nagen, knupfern*) unterzulegen, wie schon das wieder gebrauchte πίνων zeigt. Vrgl. Dem. 402. 21.: τρώγειν καὶ πίνειν. Plut. Mor. p. 613. B. Polyb. 32, 9, 9. Vrgl. auch 13, 18. Matth. 24, 38. — ζῶν αἰών.) Näherbestimmung des vorherigen allgemeinen ζῶν; es ist das *ewige Messianische Leben*, aber dessen zeitliche Entwicklung als *geistliches* Leben mitbegriffen; daher ἔχει, und die Folge dieses Lebensbesitzes: ἀναστήσω etc. Vrgl. z. V. 40. — V. 55. Begründung des ἔχει — ἡμέρα; denn wäre das Fleisch Jesu nicht *wirkliche* Speise (etwas, *was in der That speisende Kraft hat*) u. s. w., so könnte jene Wirkung V. 54. nicht statt finden. Dass Speise des *innern* Menschen gemeint sei, versteht sich von selbst; ἀληθῆς aber (s. d. krit. Anm.) ist nicht gleich ἀληθινή (diess wäre: *ächte* Speise, Sp. in welcher die Idee derselben verwirklicht ist), sondern das Gegentheil des *blos* Sogenannten, mithin die *Wirklichkeit* ausdrückend, welche die Juden nicht fassen konnten, indem sie fragten: πῶς δύναται etc. V. 52.

V. 56 f. Eine der vorigen parallele Aussage von dem, welcher isst u. s. w., um Aufschluss zu geben, *wie es zugehe*, was V. 54. von ihm gesagt ist. — ἐν ἐμοὶ μένει καὶ γὰρ ἐν αὐτῷ) spezifisch Johanneischer Ausdruck der bleibenden innigen Wechselgemeinschaft (15, 4 ff. 17, 23. 1. Joh. 3, 24. 4, 16.), vermöge deren man in Christo lebt und webt, und Christus im Gemüthe wirkt und waltet, so dass also Christi Leben Mittelpunkt und Umfang, d. i. das Allbestimmende unsers Lebens ist. — V. 57. Folge dieser geistlichen Vereinigung: göttliches Leben, wie vom Vater auf den Sohn, so vom Sohne auf den Gläubigen übergegangen. — Beachte 1) dass der Nachsatz nicht schon mit καὶ γὰρ anhebt (*Crys.* u. seine Nachfolger), sondern, wie V. 56. verlangt, erst bei καὶ ὁ τρώγων με (*Cyrrill., Erasm., Beza, Luther, Beng.* u. d. Meisten); 2) dass im Vordersatze ζῶν und ζῶ den Nachdruck hat (daher auch ἀπέστειλε keinen hier fremdartigen Gedanken einbringt, wie *Rück.* meint), dieser aber im Nachsatze auf das deshalb noch durch κακεῖνος hervorgehobene *Subject* fällt. — ὁ ζῶν πατήρ) der lebende Vater (vrgl. 5, 26.), der Lebendige schlechthin, in dessen

Wesen kein Element des Todes, sondern Alles Leben ist. *καὶ γὰρ ζῶ διὰ τ. πατ.*) und ich — vermöge der Wesensgemeinschaft mit dem Vater — lebendig bin um des Vaters willen. *διὰ* mit Accus. nicht von der Ursach (*Castal., Beza, de Wette, Gess, Rück. u. V.*), *per patrem*; auch nicht für den Vater (*Paulus, Lange*); sondern contextmässig vom Grunde: wegen des Vaters, d. i. weil mein Vater der lebendige ist. Vrgl. z. 15, 3. Plat. Conv. p. 203. E.: *ἀναβιώσκειται διὰ τὴν τοῦ πατρὸς φύσιν.* — *ὁ τρώγων με*) war zur Bezeichnung des Verhältnisses hinreichend und zum Uebergang auf V. 58. passend, dahingegen, wenn vom Abendmahl die Rede wäre, wieder das Essen und Trinken des Fleisches und Blutes wie V. 53—56. bezeichnet sein würde. Bemerke auch, dass *ὁ τρώγων με* ein *stetiges, fort-dauerndes* Verhältniss ausdrückt, nicht ein von Zeit zu Zeit eintretendes, wie beim Abendmahl. — *ζήσσει*) Gegensatz des geistlichen und ewigen Todes. — *δι' ἐμέ)* διὰ τὸ τρώγειν ἐμὲ τὴν ζωὴν καὶ μεταλαμβάνειν τῆς ζωῆς, *Euth. Zig.*

V. 58 f. Schliessliche Zusammenfassung in Wiederholung des Bildes, von welchem die ganze Rede ausging V. 32. — *οὗτος*) von dieser Beschaffenheit, wie V. 32—57. erörtert ist. Vrgl. V. 50. — *οὐ καθώς* etc.) nicht in der Weise ist es das vom Himmel herabgestiegene Brod, wie die Väter himmlisches Brod gegessen haben u. s. w. — V. 59. ist als einfache geschichtliche Notiz am Schlusse der Scene nachgebracht, ohne weitere Absichtlichkeit (*Chrys.*: um die grosse Schuld der Kapernaiten fühlen zu lassen). Dass aber *ταῦτα* blos auf das von V. 41. Gesagte gehe, und dass das Vorherige bis V. 40. nicht in der Synagoge, sondern anderswo beim ersten Zusammentreffen V. 24 f. gesagt sei (*Ewald*), müsste näher angedeutet sein. Wie sich Joh. ausgedrückt hat, ist *ἐν συναγωγῇ* etc. eine nachgebrachte genauere Bestimmung zu dem allgemeinen *πέραν τ. θαλάσσης* V. 25. — *ἐν συναγωγῇ*) ohne Artikel wie 18, 20.: an Synagogenstelle; dann folgt die nähere Ortsbestimmung: lehrend in Kapernaum.

V. 60. *Πολλοὶ οὖν*) Viele daher, denn in Kapernaum waren viele seiner Anhänger (*μαθηταί* hier im weitern Sinne, nicht von den Aposteln, s. V. 67.). — *σκληρός*) hart, rauh, Gegentheil von *μαλακός* (Plat. Legg. 10. p. 892. B. Prot. p. 331. D.), im ethischen Sinn Matth. 25, 24. Sir. 3, 24. 3. Esr. 2, 27. Soph. Oed. R. 36. Aj. 1340. Plat. Locr. p. 104. C. u. oft; von Reden vrgl. Soph. Oed. C. 778.: *σκληρὰ μαλθακῶς λέγων*, Gen. 42, 7. 21, 11. Aq. Prov. 15, 1. Es bezeichnet hier das hart anstössige (*σκανδαλίζει*,

V. 61.), den vorhandenen Vorstellungen stracks *widerstrebende* Verhältniss, in welchem die seit V. 51. gehörten Versicherungen Jesu zu den Wünschen und Hoffnungen der Schüler standen \*). Ganz andere Verheissungen und Forderungen, als dass sie sein Fleisch und Blut essen und trinken und davon das Leben haben sollten, hatten sie vom Messias erwartet; von den gegebenen fühlten sie sich hart betroffen und verletzt; der *blutige Tod*, durch welchen jenes Essen und Trinken objectiv bedingt ist, war das beständige *Aergerniss* der Juden (12, 34. 1. Kor. 1, 23. Gal. 5, 11. vrgl. auch Matth. 16, 21 ff.). Die Erklärung: *schwerverständlich* (Chrys., Euth. Zig., Grot., Olsh.) liegt weder im Worte noch im Contexte, da *τίς δύναται* etc. besagt: *es sei nicht auszuhalten, die Rede anzuhören*; solch unüberwindliches Aergerniss erzeuge sie. Tholuck nach Aelteren findet das Aergerliche darin, dass Jesus *anmaassend* erschienen sei, weil er das Leben von dem Genusse seines Fleisches und Blutes abhängig gemacht habe. Aber nicht der *anmaassende*, sondern der niedrige und leidende Messias war das Jüdische *σκανδαλον*.

V. 61 f. *Ἐν ἑαυτῷ* in sich selbst, ohne Mittheilung, *αὐτόματος* Nonn. — *γογγύζ.*) wie V. 41. — *περὶ τούτου*) über diese Härte seiner Rede. — *τοῦτο ὑμ. σκανδ.*) Frage des Befremdens: *dieses*, nämlich was ihr in meiner Rede so hart gefunden (Jesus *wusste*, was es sei), *macht euch Anstoss?* beirrt euch in eurer Ueberzeugung und Gesinnung gegen mich? Vrgl. V. 66. — *ἐὰν οὖν θεωρῇτε* etc.) Apopiopese der bewegten Rede, welche besonders „in tam infausta re“ (Dissen ad Dem. de cor. p. 362.) an ihrer Stelle ist. Vrgl. z. Luk. 19, 41. Act. 23, 9. Rom. 9, 22. Die Ergänzung ist lediglich aus dem Contexte zu entnehmen, mithin nicht *τί ἐρεῖτε* u. dgl. (Nonn., Euth. Zig., Kuinoel u. V.), sondern: *τοῦτο ὑμᾶς οὐ πολλῷ μᾶλλον σκανδαλίσει*; (vgl. Fritzsche Conject. p. 22. 31.), *wird euch diese künftige Augenzeugenschaft nicht noch weit mehr zum Aergerniss gereichen?* Mit dem *ἀναβαίνειν ὄπον ἦν τὸ πρότερον* bezeichnet nämlich Jesus sein Sterben, und zwar wie *Er* es ansah im Bewusstsein seiner himmlischen Herkunft und

\*) Nicht als ob sie an ein Essen und Trinken des Fleisches und Blutes im materiellen Sinne gedacht (daher die Bezeichnung: „manducatio Capernaitica“) und dieses widersinnige Verständniss sie geärgert hätte (Rück., Keim u. v. Aeltere). Die Redenden sind ja *μαθηταί*, aber nicht einmal die *Ἰουδαῖοι* V. 52. haben Jesum so grob missverstanden.

Herabkunft (3, 13.), von welcher er eben noch V. 58. gesprochen, sein Sterben also, sofern es ihm mittelst der sich daran anschliessenden Auferstehung und Himmelfahrt die Rückkehr in seine vormenschliche *δόξα* sein werde. Vrgl. 17, 5. und das *ὕψωθῆναι ἐκ τῆς γῆς* 12, 32. Den Zuschauern, weil sie nur die niedrige schmachvolle *Erscheinung* seines Todes sahen, gereichte derselbe zum höchsten *Aergerniss*. Die in *οὖν* liegende Schlussfolge *a minori ad majus* ist ähnlich wie 3, 12. Die altkirchliche Auslegung von der *leiblichen Himmelfahrt an und für sich* (so auch *Olsh.*, *Lindner*, *Maier*, *Ebrard*, *Kahn* p. 120., *Hilgenf.*, *Hofm.*, *Hengstenb.*) fordert als Ergänzung die eine Verneinung setzende Frage: „werdet ihr auch dann noch Aergerniss nehmen?“ Vrgl. 8, 28. Dieser Sinn der Aposiopese aber (*dann werdet ihr doch wohl euren jetzigen Anstoss erlediget sehen*) hat jenes *οὖν* wider sich, statt dessen etwa *ἀλλά* logisch erforderlich wäre; und die Berufung auf die Himmelfahrt als solche, *als Ereigniss für sich*, ist ohne alle Analogie in den Reden Jesu und insonders unjohanneisch \*), so wie namentlich auch das *ἑωρῆτε* entgegensteht, welches mit dem Partic. *Praes. ἀναβαίνοντα* die Himmelfahrt *ausdrücklich* als *sichtbaren* Verlauf (gegen *Luthardt's* Bemerkungen, welcher von der Himmelfahrt erklärt, aber mit *Tholuck* deren Sichtbarkeit als gleichgültig für u. St. betrachtet) bezeichnen würde, obgleich ihr *sichtbarer* Hergang von keinem Apostel bezeugt ist, in den nichtapostolischen Berichten aber (Mark. 16, 19. Luk. 24, 51. Act. 1, 9.) als die Augenzeugen nur die Jünger im *engern* Sinne, die grade an u. St. *nicht* gemeinten *Zwölf*, dargestellt werden, wogegen die Meinung, in *ἑωρ.* liege nur die *Möglichkeit* der Augenzeugenschaft der Anwesenden (*Kahn*, *Hofm.* \*\*) eine spitzfindige, durch

---

\*) Mit Ungrund beruft man sich nicht blos auf 3, 13., sondern auch (s. bes. *Hofm.* Schriftbew. II. 1. p. 517.) auf 20, 17. Da redet ja Jesus *nach* seinem Tode, wo eben der selige *Ausgang*, in Bezug auf welchen er *vor* dem Tode diesen selbst als Hingang und Aufsteigen zum Vater zu bezeichnen pflegte, noch *bevorstand*. Da *musste* er also die Himmelfahrt *an sich* erwähnen.

\*\*) „denn sterben werden sie ihn jedenfalls sehen, aber auffahren nur dann, wenn sie seine Jünger bleiben“, *Hofm.* Ersteres ist so unrichtig wie Letzteres. Denn Jesus redet zu seinen *Galiläischen* Schülern, und zwar zu seinen Schülern im *weitem* Sinne (V. 67.), von denen man also gar nicht sagen kann, dass sie jedenfalls bei seinem Sterben in Jerusalem gewesen seien; die Zeugen der Himmelfahrt aber waren nicht überhaupt seine Treugebliebenen, sondern die *Apostel*.



ἐάν nicht zu stützende Ausflucht ist (vrgl. 12, 32. 14, 3. 16, 7.), nicht besser als die Behauptung *Hengstenb.*: die bei der Himmelfahrt zugegen Gewesenen seien die *Repräsentanten* der gesamten Jüngerschaft. Parallel mit ἀναβαίνειν etc. ist die Bezeichnung des Todes Jesu als *Hingangs zu Gott* 7, 33. 13, 3. 16, 5. 28. Dass er sein Sterben nicht nach dessen niedriger, schmerzvoller Erscheinung, sondern nach dem Wesen der sieghaften Vollendung aus seinem eigenen Bewusstsein heraus an u. St. bezeichnet, ist ganz Johanneisch; die Beziehung auf die *Geistesverleihung* aber, als deren *Vermittelung* die Erhöhung gemeint sei (*Lange*), liegt dem Zusammenhange fern und ist mit keinem Worte angedeutet, da nur das mit *Augen Schauen* des künftigen *Hergangs* ausgedrückt wird.

V. 63f. Statt zu dem vorherigen Vordersatz den traurigen Nachsatz zuzufügen (s. z. V. 62.), deckt Jesus seinen Schülern im lebhaften Affect sofort den *Ungrund des Anstosses* auf. *Nicht seine leibliche Erscheinung*, deren bevorstehende Hingabe zum geistlichen Genuss (V. 51.) ihnen so anstössig war, sondern *sein Geist sei* (und zwar nicht „als Ersatz nach seinem Tode,“ *Brückn.*), sondern überhaupt immer) *das Lebendigmachende, sein leibliches Wesen nütze nichts zum ζωοποιεῖν*. Sie aber legten allen Werth und bauten alle Hoffnung auf sein *leibliches Wesen*, statt auf seinen lebendigmachenden göttlichen *Geist*, d. i. auf den ihm vom Vater in ganzer Fülle verliehenen (3, 34.) heiligen Geist, welcher in den Gläubigen die Geburt von oben (3, 6.) und somit die ewige ζωή wirkt (vrgl. Rom. 8, 2. 2. Kor. 3, 6.). Daher war ihnen sein Tod, durch welchen seine σὰρξ als solche untergehen sollte, ein so widerwärtiges σκάνδαλον. Beachte übrigens, dass er nicht τὸ πνεῦμά μου und ἡ σὰρξ μου sagt, sondern obigen Gedanken in einen *allgemeinen* Ausspruch fasst, aus welchem er sich als *Anwendung* ergeben sollte. Vrgl. *Hofm.* II. 2. p. 252. Bemerke ferner, dass ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν dem früher von dem lebendigmachenden Genusse des Fleisches Jesu Gesagten nicht widerspricht, da dieser Genuss nur eben durch Aneignung des *Geistes* Christi mittelst des Glaubens geschehen kann, ausserdem aber nicht geschieht. Rom. 8, 2. 6. 9. 11. 1. Kor. 6, 17. Vrgl. 1. Joh. 3, 24. Das Fleisch also, sofern es nichts nützt, ist das Fleisch *ohne den Geist*; der Geist, welcher lebendig macht, ist der Geist, dessen *Träger* das Fleisch, d. i. die leibliche Erscheinung Christi ist, welche Leiblichkeit aber im Versöhnungstode dahingegeben und getödtet werden musste, damit die

Gläubigen den lebendig machenden Geist empfangen (7, 39.). *Andere*: τὸ πνεῦμα sei die menschliche Seele, welche den Leib lebendig mache (*Beza, Fritzsche* in s. nov. Opusc. p. 239.). Aber τὸ ζωοποιῶν muss nach Inhalt der vorigen Rede im *Messianischen* Sinne genommen werden. *Andere*: τὸ πνεῦμα sei der geistige Genuss, ἡ σὰρξ der materielle, der s. g. capernaitische Genuss (*Tertull., Augustin., Rupert., Calvin, Grot. u. M.* auch *Olsh.* vrgl. *Kling*), wobei aber das eigentliche Moment der Erklärung, nämlich der *Abendmahls*genuss, eingelegt ist \*). *Andere*, eben auch eintragend: τὸ πνεῦμα sei das geistige, und ἡ σὰρξ das ungeistliche sinnliche Verständniss (*Chrys., Theophyl., Euth. Zig., Mosh., Lampe, Klee, Ammon u. M. \*\**)); vrgl. *Tholuck*. *Andere* noch anders \*\*\*). „Quantopere sit hic locus variis expositionibus exagitatus, vix credibile est,“ *Beza.* — τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ etc.) besagt nicht, dass man sich, statt an sein leibhaftiges *Fleisch*, an seine *Worte* halten solle (*Rück., Keim*), welche nach seinem Tode als Ersatz bleiben (*Lücke, de Wette, B. Crus.*), sondern steht, da σὰρξ seinen vollen Gegensatz schon im Vorherigen hat, in genauer Verbindung mit dem folgenden ἀλλ' εἰσὶν ἐξ ὑμῶν τινὲς οἱ οὐ πιστ., daher nach ζῶντες nur ein Komma zu setzen ist: *Die Worte, welche ich zu euch geredet habe* (womit die eben beendigte Synagogenrede gemeint ist), sind so weit davon entfernt, ein begründetes σκάνδαλον zu enthalten, dass sie vielmehr *Geist und Leben sind* (d. h. Träger des göttlichen

\*) Am Wortgemässesten hat in diesem Sinne *Kahn* p. 122. erklärt: „Das, was dem mein Fleisch Geniessenden die Kraft des ewigen Lebens ertheilt, ist nicht das Fleisch als solches, sondern der Geist, mit dem es erfüllt ist.“ Sonach wäre das verklärte Fleisch Christi, welches man im Abendmahl genießt, als der Träger des heil. Geistes bezeichnet, und letzterer, nicht das Fleisch an sich, sei das Lebendigmachende. Vrgl. auch *Luthardt*.

\*\*) So auch *Luther*: „Ihr müsset ja den Geist dazu haben oder einen geistlichen Verstand bekommen, dieweil es dem Fleisch zu hoch und unbegreiflich ist.“ S. die treffenden Bemerkungen gegen diese Auslegung bei *Calov*.

\*\*\*) *Wieseler* z. Gal. p. 446. nimmt σὰρξ im Sinne der Erbsünde; die sündhafte Menschennatur vermöge nichts zum Heile der Menschen, sondern dieses wirke der Gottesgeist. Aber σὰρξ muss aus der vorherigen Rede seine nähere Sinnbestimmung entnehmen, und wäre es wie 3, 6. gemeint, so würde mit οὐκ ὀφείλει οὐδέν viel zu wenig gesagt sein. Dass auch gegen die ähnliche Fassung von *Hengstenb.*: das πνεῦμα sei „der durch Christum repräsentirte, in ihm incarnirte Geist“, und die σὰρξ: „das des Geistes baare Menschenthum.“

Geistes in mir und des Messianischen Lebens, welches von mir gewirkt wird), *aber an euch* liegt die Schuld des Aergernisses, *unter euch sind Manche, welche nicht glauben*. Wer nämlich nicht an ihn als den wahren Messias glaubt, welcher eben durch seinen Tod das Leben der Welt vermittelt, sondern von seiner leiblichen Erscheinung an sich, die nicht sterben, sondern siegen und herrschen solle, das Messiasheil erwartet, — wer ein solcher μαθητὴς Jesu ist, dem kann dessen Rede von seinem Fleisch- und Blutgenuss nur anstössig und widerwärtig sein. — ἐγώ und ἐξ ὑμῶν stehen in nachdrücklichem Gegensatz. — πνεῦμά ἐστι κ. ζωή ἐστίν) hält die beiden Prädicate gewichtig aus einander, und die substantive Bezeichnung ist voller und erschöpfender (vgl. Rom. 8, 10.) als die adjective (πνευματικά καὶ ζωικά, Euth. Zig.) sein würde. — ἤδει γάρ etc.) eingeschaltete Erörterung des Joh. zu den vorigen Worten: ἀλλ' εἰσὶν etc., welche ein höheres Wissen voraussetzen. — οἱ οὐ πιστεύουσιν) vom rechten überzeugungstreuen Glauben; denn die Subjecte sind μαθηταί. Hier οὐ beim Relativ, dann μή beim articulirten Particip; Beides ganz regelrecht. — ἐξ ἀρχῆς) weder von Urbeginn (Theophyl., Rupert.), noch: vor dieser Rede und nicht erst nach dem Murren (Chrys., Maldon., Jansen, Bengel u. M.), aber auch nicht: von Anfang der jedesmaligen Bekanntschaft (Grot., de Wette, B. Crus., Maier u. M., vgl. Tholuck: „gleich bei der Berufung“), sondern nach dem Contexte (s. bes. καὶ τίς ἐστίν etc.): vom Anfange, da er Schüler um sich sammelte (vgl. 1, 43. 48. 2, 24.), mithin vom Beginne seiner Messianischen Wirksamkeit. Vgl. 16, 4. 15, 27. Von seinem ersten Auftreten an wusste er von denen, welche sich ihm als μαθηταί anschlossen, diejenigen, welche nicht glaubten und (und insonderheit) wer sein künftiger Ueberlieferer sei.

V. 65. S. z. V. 37. 44. — διὰ τοῦτο) weil Manche von euch nicht glauben, und ihnen mithin bei dem äussern Schein der Jüngerschaft die innere göttliche Zurichtung abgeht. — ἐκ τοῦ πατρ. μ.) von meinem Vater aus. S. Bernhardt p. 227 f. Vgl. Plat. Lys. p. 204. B.: τοῦτο δέ μοί πως ἐκ θεοῦ δέδοται. Soph. Philoct. 1301.: τὰς μὲν ἐκ θεῶν ἰνῆρας δοθείσας. Xen. Anab. 1, 1, 6. Hellen. 3, 1, 6.

V. 66 f. Ἐκ τούτου) nicht: von diesen Momente an (so gewöhnlich, auch Lücke, de Wette, Hengstenb.), da nicht ein Weggehen nach und nach beschrieben wird, sondern: deshalb, wegen dieser Rede Jesu V. 61 ff., welche sie in Betreff ihrer irdischen Messiashoffnungen so sehr enttäuschte. So auch 19, 12. Xen. Anab. 2, 6, 4. 3, 3, 5. 7, 6, 13. al.

Vrgl. εἰς οὗ *quapropter*, u. s. überh. über das *ἐκ* der Ursache oder Veranlassung *Matthiae* II. p. 1334. *Ellendt* Lex. Soph. I. p. 551., welcher richtig bemerkt: „His etiam subest fontis, unde aliquid exoriatur, notio.“ — εἰς τὰ ὀπίσω) sie gingen weg und zurück, so dass sie nicht weiter mit ihm zogen, sondern wieder zurückkehrten, von wo sie sich zu ihm gesellt hatten. Vrgl. 18, 6. 20, 14. 1. Makk. 9, 47. Prov. 25, 9. Gen. 19, 17. Luk. 17, 31. Plat. Phaedr. p. 254. B. Menex. p. 246. B. Polyb. 1, 51, 8. — μὴ καὶ ὑμεῖς etc.) doch nicht auch ihr wollet davongehen? Jesus kennt seine Jünger zu gut (vrgl. 13, 18.), um anders als mit der Voraussetzung einer verneinenden Antwort ihre Gesammtheit (unter welcher ihm freilich auch die Ausnahme des Einen bewusst war) zu fragen. Aber er will ihre Entscheidung, und darin seinen Trost.

V. 68 f. *Petrus* nach seiner schon in 1, 43. begründeten Stellung giebt das Bekenntniss ab, und mit welcher innigen und bewussten Entschlossenheit! — ἀπελευσόμεθα) Futur., jemals. „Da nobis alterum Te“, *Augustin.* — ῥήματα ζωῆς etc.) Zwiefacher Grund des Treubleibens: 1) ῥήματα — ἔχεις, und 2) καὶ ἡμεῖς etc. Worte ewigen Lebens (ζωὴν αἰώνιον προξενούντα, *Euth. Zig.*; genauer: deren specifische Kraft die Vermittelung des ew. L. ist) hast du, — Nachklang von V. 63. Die ῥήματα, welche vom Lehrer ausgehen, sind als dessen *Besitz* vorgestellt, welchen er zur Verfügung hat. Vrgl. 1. Kor. 14, 26. — καὶ ἡμεῖς) und wir unsern Theils, Gegensatz gegen die Abfallenden. — πεπιστ. κ. ἐγνώκ.) der Glaube und die Erkenntniss, die wir erlangt haben, ist, dass u. s. w. (*Perf.*). Umgekehrt: 1. Joh. 4, 16. Die praktische Ueberzeugung kann der discursiven Einsicht vorhergehen und nachfolgen (vrgl. z. 8, 32.). Ersteres entspricht ganz den unmittelbaren, überwältigenden Eindrücken, durch welche die Apostel von Jesu gewonnen wurden Kap. 1. Daher aber ist beides erfahrungsmässig und sich gegenseitig nicht aus-, sondern einschliessend. — ὁ ἅγιος κ. θεοῦ (s. d. krit. Anm.): der von Gott Geweihte. S. z. 10, 36. 1. Joh. 2, 20. Vrgl. Mark. 1, 24. Luk. 4, 34. Act. 4, 27. Apoc. 3, 7. — Das ähnliche Bekenntniss Matth. 16, 16. ist nach Zusammenhang und Umständen so verschieden, dass die Annahme, an u. St. sei nur der synoptische Bericht variirt (*Weisse* u. M.), unbefugt ist. Wer mag die Wiederholung eines Bekennens, von welchem das apostolische Gemüth so voll war, bei wiederholt gebotener Gelegenheit in Abrede stellen? Vgl. *Ewald* Gesch. Chr. p. 379.

V. 70 f. Nicht Rechtfertigung der Frage V. 67., überhaupt kein Ausspruch der Reflexion, sondern der Ergriffenheit vom Schmerze über das ihm bewusste (V. 64.) tragische Verhängniss, jenem freudigen Bekenntnisse gegenüber, welches Petrus im Namen *Aller* zu geben überzeugt war. — Die *Frage* geht nur bis ἐξελεξ.; dann fällt mit dem einfachen καὶ der traurige Contrast ein. — Man beachte die *Wortstellung*, nach welcher ἐγὼ u. ἐξ ὑμῶν gewichtvoll voransteht: *Habe nicht ich* (ich eben und kein Anderer) *euch die Zwölf mir auserkoren?* Und von *euch* (diesen von mir selbst Erkoren) *Einer ist Teufel!* nicht: *der Teufel*, sondern: *teuflischer Art u. Natur*. Vrgl. θεός 1, 1. In welchem traurigen Gegensatz erscheint Beides zu einander? Der Zusatz τοὺς δώδεκα zu ὑμᾶς hebt den Contrast noch, die hohe Bedeutsamkeit der Auswahl, welche dennoch an Einem ein so widersprechendes Ergebniss habe, fühlbar machend. — διάβολος) nicht ein *Angeber* (Theophyl.), nicht ein *Widersacher* oder *Verräther* (Kuinoel, Lücke, B. Crus. u. Aeltere), sondern der tiefen Erregung (vrgl. Matth. 16, 23.) und dem durchgängigen Sprachgebrauche des N. T. an allen Stellen, wo διάβ. Substantiv ist (aus Joh.: 8, 44. 13, 2. 1. Joh. 3, 8. 10.), entsprechend: *Teufel*, womit das Christo feindliche Verhältniss am stärksten, weil seinem dämonischen Wesen nach, bezeichnet ist. Dass Joh. υἱὸς oder τέκνον διαβόλου (8, 44. 1. Joh. 3, 10.) geschrieben haben würde, wird willkürlich eingewendet, und würdigt die Stärke des Affectes nicht. — V. 71. Ueber den Namen Ἰσχαρ. \*), *Mann von Karioth*, s. z. Matth. 10, 4. Beachte den schmerzlich feierlichen Nachdruck des vollen ganzen Namens Ἰούδαν Σίμωνος Ἰσκαριώτην wie 13, 22. Auch Ἰσκαριώτην ist ganz als *Name* behandelt (nicht als bloßer Beiname), mit Ἰούδ. Σίμωνος zur Einheit verbunden, daher Beng. mit Ungrund vor Ἰσχαρ. den Artikel τὸν vermisst und deshalb die Lesart Ἰσκαριώτου (s. d. krit. Anm.) vorzieht. — ἤμελλεν etc.) *traditurus erat*, nicht als ob er damals schon damit *umgegangen* wäre (s. dagegen 13, 2.), sondern nach der Idee des göttlichen Verhängnisses (Ellendt Lex. Soph. II. p. 72.). Vrgl. 7, 39. 11, 51. 12, 4. 33. 18, 32. Sehr oft so bei Classikern, meist mit Infin. Futur., doch auch Praes. u. Aor. (Hom. II. 17, 495. Soph. Oed. R. 967. al. — εἰς ὧν etc.) *obgleich er u. s. w.* Doch ist ὧν

\*) nicht gleich יִשְׁכָּרְיָהוּ, *Mann der Lügen*, wie Hengstenb. nach Prov. 19, 5. will, wozu schon die Griechische Form nicht passt.



kritisch zweifelhaft (getilgt von *Lachm.*) und ohne dasselbe der tragische Gegensatz noch energischer.

*Anmerk. 1.* Ueber die psychologische Schwierigkeit, dass Jesus den Judas zum Apostel erwählt und behalten hat, ist zu bemerken: 1) Jesus kann ihn nicht mit der Voraussicht, seinen Verräther zu wählen in den Apostelkreis aufgenommen haben (*Hengstenb.*), was psychologischer und sittlicher Weise ungedenkbar wäre; er muss jedem seiner Zwölf, als er sie ausersah, je nach den Verschiedenheiten ihrer Begabungen, Temperamente, Charaktere u. s. w. zugetraut haben, dass sie tüchtige Träger seines Werks unter seinem Einflusse werden würden, und jedenfalls ist die Bemerkung des Joh. V. 64. nur ein Rückschluss aus der Unbegreiflichkeit der grässlichen That bei einem vom Herrn selbst Erkorenen, ein Urtheil aber, welches in so fern zu weit greift, als es statt der gefährlichen *Disposition* das *Verbrechen* selbst in das anfängliche Wissen Christi legt, was als Consequenz den ungereimten und unerträglichen Gedanken *Daub's* ergeben würde, dass er den Judas in der *Absicht* erwählte, damit dieser ihn verriethe. Vrgl. *Neand, Lücke, Kern, Ullmann* (Sündlosigk.), *Tholuck, de Wette* u. M. 2) Wohl aber muss ihm, dem Herzenskundigen, die Anlage und Neigung des Mannes zu unseliger Entwicklung bekannt gewesen sein, aber die Hoffnung der Ueberwindung derselben, beim Vorhandensein sonstiger apostolischer Befähigung, vielleicht ganz besonderer Regelung zur äussern Verwaltung (12, 6, 13, 28.), beigewohnt haben. 3) Bei der allmählich hervorgetretenen Vereitelung dieser Hoffnung war es das Bewusstsein des hierin sich kund gebenden göttlichen Verhängnisses (V. 70 f. Act. 4, 28.), was ihn abhielt, den Judas zu entlassen und das göttliche Geschick zu stören, wobei aber von Seiten Jesu, seinem Berufe gemäss, das fortwährende sittliche Einwirken auf ihn anzunehmen ist, wenngleich dieses erfolglos blieb und zum Gericht ihm ausschlug, — ein ächt tragisches Verhängniss, dessen Einzelheiten übrigens, bei dem Mangel an hinreichenden geschichtlichen Nachrichten über Judas vor seiner blutigen That, sich zu sehr dem Urtheile entziehen, als dass die dabei entstehenden Schwierigkeiten gegen die Ursprünglichkeit von V. 70 f. (*Weisse, Strauss, B. Bauer*) geltend zu machen wären.

*Anmerk. 2.* Der Zweck der Rede Jesu V. 26 ff. ist, dem Volke, welches in sinnlichem Wunderglauben zu ihm kam, statt dessen den wahren beseligenden Glauben, wie er die tiefe lebendige Aufnahme und Gemeinschaft des persönlichen Lebens Christi selbst vermittele, als Aufgabe zu stellen, und zwar mit einer Entschiedenheit, welche in immer steigendem Fortschritte diess wahre Glaubenswerk der Aneignung Seiner selbst bis in die innerste Tiefe und höchste Spitze seines Inhaltes und seiner Nothwendigkeit aufdeckt. Die Meinung

*Baur's*, es werde der kritische Process der Selbstauflösung des Scheinglaubens dargestellt, so dass dieser als Unglauben sich bekennen müsse, hat nicht einmal ein solches Bekenntniss im Texte aufzuweisen, zumal der ὄχλος und die Ἰουδαῖοι nicht identisch sind. Was aber die *Schwerverständlichkeit* jener Reden betrifft, so mag sie theilweise auf Rechnung der Johanneischen Eigenthümlichkeit in Wiedergabe und Verarbeitung der grossen Erinnerungen aus dem Munde Jesu gesetzt werden; theils wird sie aber auch übertrieben (s. *Hauff* in d. Stud. u. Krit. 1846. p. 595 ff.), theils wird dabei unberücksichtigt gelassen, dass Jesus bei allen Hinweisungen auf seinen Tod und dessen Zweck auf das Verständniss der *Zukunft* mit zu rechnen hatte, wie er überhaupt für letztere in den Schooss der Gegenwart säend, viel noch Räthselhaftes geben musste, welches der weitem Entwicklung des Glaubens und der Erkenntniss Stoff und Halt gab. Die Rechtfertigung dieser Lehrweisheit ist von der *Geschichte* gegeben.

## K A P. VII.

V. 1. μετὰ ταῦτα) haben B. C. D. G. K. L. X. Minusk. Verss. Cyr. Chrys. gleich hinter καί. So *Scholz*, *Lachm.*, *Tisch.* Bei dem Uebergewichte der Zeugen ist diese Stellung vorzuziehen. Wäre sie eine Aenderung nach 3, 22. 5, 1. 6, 1., so würde dabei das καί mehr untergegangen sein, welches aber nur bei C.\* D. u. einigen Minusk. u. Verss. fehlt. — V. 8. Das erste ταύτην fehlt bei B. D. K. L. T. X. Minusk. Verss. Cyr. Chrys. Verworfen von *Schulz* u. *Rinck*, getilgt von *Lachm.* u. *Tisch.* Mit Recht: ταύτην ist mechanischer Zusatz nach dem Folgenden. — οὐκ *Elz.*, *Lachm.*: οὐπω, zwar nach überwiegenden Codd. (nur D. K. M. u. drei Minusk. haben οὐκ), aber gegen das Uebergewicht der Verss., von denen die meisten (auch Vulg. It.) οὐκ haben. Unter den Vätern haben οὐκ Epiph. Cyr. Chrys. Aug. Hier. Schon *Porphy.* b. Hieron. c. Pelag. 2, 17. hat οὐκ vorgefunden, und die Beschuldigung der Unbeständigkeit gegen Christus daraus entnommen. Grade um dieses Anstosses willen kam οὐπω ein. — V. 9. αὐτός) *Tisch.*: αὐτός nach D.\* K. L. T. X. Minusk. Cyr. Aug. u. mehr. Verss. Die überwiegenden Zeugen entscheiden für die Recepta, und diess um so mehr als αὐτός aus V. 10. leicht beiglossirt werden konnte. — V. 12. Nach ἄλλοι haben *Elz.*, *Lachm.*: δέ, welches sehr erhebliche Zeugen wider sich hat, und als Einschiebsel zu betrachten ist. — V. 15. ist statt καὶ ἐθαύμαζ. mit *Lachm.* u. *Tisch.* ἐθαύμα. οὖν zu lesen, nach B. D. L. T. X. Verss. Cyr., und noch entschiedener ist οὖν nach ἀπερ. V. 16. (welches *Elz.* nicht hat) beglaubiget. — V. 26.

Nach *ἐστιν* hat *Elz.* wieder ἀληθῶς gegen B. D. K. L. T. X. Minusk. u. d. meisten Verss. auch Or. Epiph. Cyr. Chrys. Nonn. Einschiel (welches bei einigen Zeugen das erste ἀληθ. verdrängte); vrgl. 4, 42. 6, 14. 7, 40. — V. 31. ist mit *Lachm.* u. *Tisch.* die Stellung ἐκ τοῦ ὄχλου δὲ πολλοί vorzuziehen. — ὅτι fehlt zwar bei B. D. L. T. U. X. Minusk. Verss. Cyr., und ist getilgt von *Lachm.*, war aber wegen seiner Entbehrlichkeit und zwischen ON und O der Gefahr, übergangen zu werden, sehr ausgesetzt. — Statt μήτι hat *Lachm.* blos μή, nach erheblichen Zeugen; aber wie leicht ging die entbehrliche Sylbe TI vor Π unter! Dagegen ist τούτων nach σγμ. mit *Lachm.* u. *Tisch.* zu tilgen. Beisatz zur Erklärung des Genit. ὧν. — V. 33. Nach οὖν hat *Elz.* αὐτοῖς, gegen entscheidende Zeugen. — V. 39. πιστεύοντες) *Lachm.*: πιστεύσαντες, nach zu schwacher und zum Theil zweifelhafter Auctorität. — Nach πνεῦμα haben *Elz.*, *Scholz.*: ἄγιον, *Lachm.*: δεδομένον (B. u. einige Verss. u. Väter). Beide Zusätze sind Glosseme; statt δεδομ. findet sich auch δοθέν oder acceptum oder ἐπ' αὐτοῦς oder ἐπ' αὐτοῖς. — V. 40. πολλοὶ οὖν ἐκ τ. ὄχλου) *Lachm.* u. *Tisch.*: ἐκ τοῦ ὄχλου οὖν, nach B. D. L. T. X. Verss. Or. Richtig; die Recepta ist Interpretament. — τὸν λόγον) *Lachm.* u. *Tisch.*: τῶν λόγων, nach überwiegenden Zeugen. Der Genit. u. Plur. lag jedenfalls den Schreibern ferner, τὸν λόγον dagegen desto näher. Aber das schwächer bezeugte τούτων nach τῶν λόγ. bei *Lachm.* ist Zusatz. — V. 41. ἄλλοι δέ) *Lachm.* u. *Tisch.*: οἱ δέ, nach B. L. T. X. Minusk. Verss. Or. Cyr. Das Ursprüngliche ist οἱ δέ, statt dessen ἄλλοι aus dem Vorherigen, theils mit, theils ohne δέ mechanisch wiederholt wurde. — V. 46. οὕτως ἐλάλ. ἄνθρ. ὡς οὗτος ὁ ἄνθρ.) *Lachm.* hat blos: ἐλάλ. οὕτως ἄνθρ., nach B. L. T. zwei Minusk. Copt. Or. Cyr. Chrys. Aug. Aber wie entbehrlich wäre die Erweiterung gewesen, und wie leicht geschah die Auslassung durch Uebergehen vom ersten ἄνθρ. gleich auf das zweite! — V. 49. ἐπι-κατάρτοι) *Lachm.* u. *Tisch.*: ἐπάροι nach B. T. 1. 33. Or. Cyr. Chrys. Richtig; die Recepta ist aus der geläufigen Stelle Gal. 3, 10. 13. — V. 50. ὁ ἐλθ. νυκτός πρὸς αὐτ.) *Lachm.* u. *Tisch.*: ὁ ἐλθ. π. ἀ. πρότερον (nach B. L. T. al.). Jedenfalls ist νυκτός erklärender Zusatz (vrgl. 19, 39.), der in d. Codd. auch verschiedene Stellungen hat; aber πρότερον ist so entschieden bezeugt, dass *Lachm.* Lesart als die ursprüngliche anzusehen ist. — V. 52. ἐγγύεσται) *Lachm.*: ἐγείρεται nach B. D. K. S. (am Rande) T. Γ. Δ. Minusk. Vulg. It. Syr. Goth. Aeth. Or. Verkehrte Nachbesserung des historischen Irrthums. Copt. Sahid. drücken das Futur. aus. — V. 53. s. z. 8, 1.

V. 1 f. \*) *Μετὰ ταῦτα*) nach diesen Verhandlungen Kap. 6. — *οὐ γὰρ ἤθελεν ἐν τ. Ἰουδ. περιπ.*) wohin er sich nämlich, wenn er dieses Bedenken nicht gehabt hätte, schon zum nahen Osterfeste (6, 4.) begeben haben würde. Sonach hat man nicht mit *B. Crus.* anzunehmen, Joh. be- trachte Judäa als die eigentliche Wirkungsstätte Jesu, noch mit *Schweizer* d. St. gegen die Aechtheit von 6, 1—26. zu benutzen, noch mit *Brückn.* zu sagen, dass Joh. hier das feindliche Verhältniss der Juden wieder aufnehme, da ja dasselbe im Vorherigen nicht fallen gelassen war (6, 11. 52.) und im Folgenden nicht gleich hervortritt. — In diesen Galiläischen Aufenthalt, dessen Geschichte zu berichten ausser dem Plane des Joh. lag, gehört im Wesentlichen Matth. 14, 34. bis Kap. 18. Er dauerte von der Zeit kurz vor Ostern (6, 4.), zu welchem Feste er nicht nach Jerus. zog, bis zum nächsten Laubhüttenfest (V. 2.); daher auch die *Imperfecta*. — *δε*) zu dem überführend, was ihn gleich- wohl nachgehends bewog, nach Jerus. zu ziehen. — *ἡ σκηνοπηγία*) חג הסוכות, am 15. Tisri (im Octob.) begin- nend, vorzugsweise heilig und fröhlich gehalten. Lev. 23, 33. Joseph. Antt. 3, 10, 4. al. Plut. Symp. 4, 6, 2. *Ewald* Alterth. p. 404 f. *Keil* Archäol. I. §. 85.

V. 3. Die *Brüder* (2, 12., ihre Namen Matth. 13, 55.), noch *ungläubig* (V. 5.), weil in gemeinen Messiasvorstellun- gen befangen, doch wegen der Wunder Jesu die *Möglich- keit*, dass er der Messias sei, sich vorstellend, wünschen, zum Theil wohl im eigenen Interesse ihres Hauses, die *Entscheidung*, welche am Sitze der Theokratie erfolgen müsse, und an dem grossen Freudenfeste der Nation am füglichsten erfolgen könne. Eine boshafte und verrätheri- sche Absichtlichkeit (*ἵνα ἀναρθεῖ παρὰ τῶν ζητούντων ἀποκτεῖναι αὐτόν*, *Euth. Zig.*, auch *Luther*), wird ihnen un- bedingt aufgebürdet. Sie sind noch kalte Jüdische Natu- ren, denen das höhere Wesen des Bruders noch verschlos- sen ist, vrgl. 4, 44. Erst durch die Auferstehung Jesu scheint ihnen das Licht des Glaubens aufgegangen zu sein (1. Kor. 15, 7. Act. 1, 14.). Dieser lange Unglaube der eigenen leiblichen Brüder (vrgl. Mark. 3, 21.) ist wichtig

\*) Ueber *Baur's* Angriffe gegen die Geschichtlichkeit des Inhalts von Kap. 7. s. *Hauß* in d. Stud. u. Krit. 1849. p. 124 ff. Nach *Baur* hat Kap. 7. die Tendenz, darzustellen, „wie die Dialektik, in welche der Unglaube sich einlässt, nur seine eigene dialektische Widerlegung ist.“

behuf Beurtheilung der wunderbaren Vor- und Kindheitsgeschichte Jesu. — καὶ οἱ μαθηταί σου) Dieser Ausdruck entspricht ganz der der Gemeinschaft Jesu *fremden* Stellung der Brüder. Er heisst aber nicht: auch deine *dortigen* Schüler (so *gewöhnlich*, auch *Baur*, welcher gar die in Judäa erst zu *gewinnenden* Schüler versteht), was nicht dasteht, so wenig wie: auch deine *sämmtlichen* Schüler, sondern einfach: *auch deine Schüler*. In Jerus. würden sie aus allen Gegenden zum Feste zusammen sein, — da solle er *auch vor ihnen* sich mit seinen Werken sehen lassen. Es erhellt daraus, dass Jesus damals *sehr im Stillen*, ohne Aufsehen und *nicht von einer Schülermenge*, vielleicht nur von den vertrauten Zwölf *begleitet*, in Galiläa umherzog und Wunder wirkte, wozu ihn die Nachstellungen der Ἰουδαῖοι bewegen mochten (V. 1.). Vrgl. V. 4. ἐν κρυπτῷ. Falsch *B. Crus.*: sie sprächen so, als sei noch gar nichts Wunderbares durch ihn *in Galiläa* geschehen. Geschichtswidrig; daher auch ἃ ποιεῖς nicht heissen kann: „was dem Gerüchte nach von dir gethan wird“ (*B. Crus.*), sondern: *welche du thust*, nämlich bei deinem jetzigen Umherziehen in Galiläa, aber ἐν κρυπτῷ V. 4. Nach *Brückn.* sprechen die Brüder, als ob Jesus keine Jünger in Galiläa gefunden und behalten habe, und zwar mit bösslich ironischer Anspielung auf die Thatsache 6, 66. und auf das von ihnen nicht geglaubte Gerücht 4, 1. Allein bei dem langen Zeitraume, welcher zwischen Kap. 6. u. 7, 2. in der Mitte liegt, sind diese Anspielungen ohne nähere Andeutung im Texte um so weniger anzunehmen. *Luthardt* legt den Brüdern die Vorstellung unter, dass ihm in Galiläa nur die Massen nachgezogen seien, dass aber kein solcher persönlicher Anschluss wie in Judäa (durch die Taufe) statt gefunden habe. So hätten sie aber eine *irrige* Vorstellung gehabt, was nicht glaublich ist, da ihnen die Verhältnisse sowohl in Galiläa aus beständiger Wahrnehmung, als auch in Judäa von ihren Festreisen her, besser bekannt sein mussten.

V. 4. *Denn Niemand thut im Verborgenen etwas, und strebt selbst (persönlich) in Freimüthigkeit zu sein*, d. h. Niemand zieht sich mit seinem Wirken in versteckte Stille zurück, und hat dabei hinsichtlich seiner *Person* den Wunsch, die Stellung eines unerschrockenen, frank und frei sich dem Urtheil der Welt aussetzenden Mannes einzunehmen (wie du das wollen musst, wenn du der Messias bist). Das sind ja widersprechende Dinge! Zu ἐν παρρησίᾳ. vrgl. Sap. 5, 1. u. dazu *Grimm* exeg. Handb. p. 110 f. Eph. 6, 19. Phil. 1, 20. Kol. 2, 15. — τὴν ist das einfache *ali-*



*quid*, nicht *magnum quid* (Kuinoel u. M.), und καί steht nicht für ὅς, so dass nachher αὐτός überflüssig wäre (Grot., Kuinoel), sondern es ist das einfache *und*, αὐτός aber *ipse*, die Person dem Handeln gegenüberstellend (Herm. ad Vig. p. 735. Fritzsche ad Rom. II. p. 75.), nicht blos das Subject wieder aufnehmend (Lücke, Tholuck), wie es auch Matth. 12, 50. nicht zu fassen ist. — Ueber εἶναι ἐν, *versari in*, s. Bernhardy p. 210. Ast Lex. Plat. I. p. 623. — εἰ ταῦτα ποιεῖς) entspricht dem τὰ ἔργα σου ἃ ποιεῖς V. 3. und dem οὐδεὶς — ποιεῖ V. 4., und ist daher contextmässig (vgl. auch den Nachsatz, welcher dem καὶ ζητεῖ αὐτός etc. entspricht) auf die Wunderwerke Jesu zu beziehen, welche er in Galil. that. Den Nachdruck hat ταῦτα: wenn du *dieses* thust, d. h. wenn dein Wirken in diesen so grossen Thaten besteht, wie du sie hier in Galil. vollbringst, so verfare nicht so ungereimt, dich mit solchem Wirken auf diesem entlegenen, verborgenen Schauplatz zurückzuhalten, sondern stelle dich selbst öffentlich der Welt vor, was du in Jerus. thun musst. σεαυτόν stellt wieder, wie vorher αὐτός, die eigene Person dem Wirken gegenüber. Das εἰ aber ist nicht zweifelnd (Euth. Zig.: εἰ ταῦτα σημεῖα ποιεῖς κ. οὐ φαντάζεαι; Lücke, de Wette u. M.: es sei wie wir hören zuzudenken, vgl. auch Brückn.), sondern logisch; die Brüder wissen, sein Wirken ist von so ausserordentlicher Art, wie er's in Galil. zeigte (ποιεῖς vom eigenthümlichen ständigen Thun, Bernhardy p. 370.), und finden es absurd, dass er dabei seine eigene Person vom Schauplatze der Oeffentlichkeit (von Jerus. zur Festzeit) zurückhält.

V. 5 f. Denn nicht einmal seine Brüder (von denen man es doch am ersten hätte erwarten können) u. s. w. Sie würden ihn sonst nicht zur Entscheidung des öffentlichen Auftretens gedrängt haben. Um so mehr aber drängten sie jetzt, da er schon am vorigen Osterfeste von Jerus. weggeblieben war, was ihnen nicht unbekannt sein konnte. — ἐπίστ. εἰς αὐτ.) im gewöhnlichen Sinne: sie glaubten nicht an ihn als Messias. Nur von der vollen Hingabe des Glaubens zu fassen, die ihnen noch gefehlt habe (Lange), ist von der irrigen Ansicht, dass die Brüder keine Brüder gewesen (s. z. Matth. 12, 46. Act. 1, 14. Mark. 3, 31. 1. Kor. 9, 5.) abgenöthigt. Treffend Nonnus: ἀπειθέες οἵαπερ ἄλλοι. S. V. 7. — ὁ καιρὸς ὁ ἐμὸς) kann nicht die Zeit auf's Fest zu reisen (Luther, Jansen, Corn. a Lap. u. M.) sein, denn der Gegensatz ὁ καιρὸς ὁ ὑμ. fordert eine sinnreichere Beziehung. Es ist nach dem Contexte: die Zeit, mich selbst der Welt offenbar zu machen, V. 4., womit Jesus

allerdings den göttlich bestimmten Zeitpunkt der öffentlichen *Entscheidung*, welcher geschichtlich beim nächsten Osterfeste eintrat, im Bewusstsein hat, — und in so fern ist die Erklärung von *Chrys.*, *Euth. Zig.*, *Lampe* u. M. von der *Leidenszeit* nicht unrichtig; nur ist sie in dem Ausdrucke selbst nicht *bezeichnet*, sondern dessen *geschichtliche Erfüllung*. Das entsprechende *ὁ καιρὸς ὁ ὑμέτερος* ist ebenfalls die Zeit, *öffentlich vor der Welt sich zu zeigen*, — was nämlich die Brüder jederzeit konnten, da sie mit der Welt nicht im Gegensatze standen (V. 7.).

V. 7 f. *Οὐ δύναται*) sie *kann* es psychologischer Weise nicht, weil ihr in Uebereinstimmung mit ihr seid. „Es hält's ein Schalk mit dem andern, da kratzt eine Krähe der andern kein Auge aus,“ *Luther*: τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ ἀνάγκη αἰεὶ φίλον εἶναι. *Plat. Lys.* p. 214. B. vrgl. *Gorg.* p. 510. B. — ὁ κόσμος) nicht wie V. 4., sondern *ethisch* (die ungläubige Menschheit). Vrgl. hier 1. Joh. 5, 19. — ἐγὼ οὐκ ἀναβαίνω etc.) einfacher kategorischer Abschlag: *ich* meines Theils *ziehe nicht hinauf* u. s. w. Nachher hat er seinen Vorsatz, das Fest *nicht* besuchen zu wollen, *geändert* (V. 10.), und ist doch noch *hingezogen*, wenngleich möglichst unbemerkt. Vrgl. *Bleek* p. 106. Der auf *inconstantia* lautende Vorwurf des *Porphyr.* (b. *Hieron.*) beruht auf richtiger Erklärung, ist aber an sich nicht richtig, da Jesus seinen Vorsatz *ändern* konnte, ohne *inconstans* zu sein, zumal der Bestimmungsgrund dieser Willensänderung nicht vorliegt. Auch bei der Kananiterin *Matth.* 15, 26 ff. änderte er seinen Willen. Hier war das Ergebniss dieser Willensänderung, jetzt noch einmal und auf längere Zeit vor der letzten Entscheidung auf dem Wege der Widerlegung und Belehrung am grossen Hauptsitz der Theokratie den Kampf aufzunehmen für sein Werk. Die Versuche, in οὐκ den Sinn von οὐπω zu legen, oder diesen Sinn aus dem Zusammenhange zu entnehmen, sind so entbehrlich wie falsch. Man hat entweder das *Praesens* ἀναβ. betont und ein νῦν dar aus zur Hülfe gezogen (*Chrys.*, *Beng.*, *Storr*, *Lücke*, *Olsh.*, *Tholuck*); oder man hat ἀναβ. von der Art und Weise der Reise, nämlich mit der Festkaravane (vrgl. *Beng.*) gedeutet \*); oder man hat ἐορτήν gepresst (*Apol.*: οὐ μετὰ ἑορτήτος; *Cyrrill.*: οὐκ οὕτως ἐορτάζων vrgl. auch *Hofm. Weis-*

\*) So auch *Ewald* *Gesch. Chr.* p. 389. Vrgl. *Luthardt*, welcher „so wie ihr meint“ hinzudenken lässt, und *Baumg.* p. 228.

u. Erfüll. II. p. 113. *Lange* L. J. II. p. 927.; *Ebrard*: „das Fest besuchte er wirklich nicht — —, erst in der zweiten Hälfte der Festwoche ging er u. s. w.); oder man hat οὐκ als durch das folgende οὐπω beschränkt angesehen (*de Wette*, *Maier* u. M.), was aber ganz verfehlt ist, da οὐπω die Erfüllung des καιρός von der Gegenwart überhaupt (mit Einschluss der ganzen Festzeit) verneint. Die richtige Fassung des οὐκ berechtigt übrigens die Vorwürfe neuer Kritik gegen den Evangelisten (*B. Bauer*: Jesuitismus; *Baur*: der Schein der Selbstständigkeit Jesu habe gerettet werden sollen, vrgl. auch *Hilgenf.*) so wenig, dass sie vielmehr einen sehr ursprünglichen Zug der Geschichte in's Licht setzt. — Man beachte in der zweiten Hälfte des V. die einfache nachdrückliche Wiederholung derselben Worte, in denen jedoch ταύτην hinzutritt (s. d. krit. Anm.), weil Jesus dabei ein künftig zu besuchendes Fest im Blicke hat. Beachte auch die Wiederholung des schon V. 6. angeführten Grundes, bei welchem statt πάρεστιν das gewichtigere πεπλήρωται eintritt.

V. 10. Ὡς δὲ ἀνέβ.) Aor. plusquamperfectisch. Vrgl. z. 6, 22. — ὡς ἐν κρυπτῷ) nicht öffentlich (φανερῶς, vrgl. Xen. Anab. 5, 4, 33.: ἐμφανῶς, statt dessen hernach ἐν ὄχλῳ steht), sondern wie heimlich (incognito), nicht im allgemeinen Festpilgerzuge, sondern so dass seine damalige Festreise in der Art und Weise einer heimlichen sich darstellt, mithin ganz anders, als sein letzter Einzug am Osterfeste ward. Vrgl. zu ὡς *Bernhardy* p. 279. *Ellendt* Lex. Soph. II. p. 1004. Anders 1, 14. (gegen *B. Crus.*). Einen andern Weg, welchen Jesus genommen habe (*de Wette*, *Krabbe*, *Wieseler* u. Aeltere), ergiebt der Context nicht, welcher ihn nur ohne weitere Reisegesellschaft (ausser seinen Jüngern 9, 2.) erscheinen lässt. *Baur* (auch *Hilgenfeld*) findet in οὐ φαν., ἀλλ' ὡς ἐν κρυπτῷ sogar *Doketismus* (ausserdem noch 8, 59. 10, 39.), welchen man freilich auf solche vermeintliche Spuren hin leicht genug finden kann. S. dagegen *Brückn.* — Diese Reise führt Jesum auf immer (bis zu seinem Tode) aus Galiläa, und in so fern ist dieser Wegzug aus Galil. mit Matth. 19, 1. parallel; aber auch nur in so fern. Im Uebrigen ein völlig verschiedener Geschichtszusammenhang, und ein verschiedener Zweck (Osterfest). Wieder auf andere Weise völlig verschieden ist der Reisebericht Luk. 9, 51 ff. Die Annahme, dass Jesus zwischen dem Hüttenfeste und der Tempelweihe wieder nach Galil. zurückgekehrt sei (*Anmon*, *Lange*; s. z. 10, 22.), ist von der Harmonistik erzwungen, welche mit jeder Verei-

nigung des Johanneischen und des synoptischen Berichts von der letzten Reise Jesu aus Galiläa nach Judäa ihre Schranken überschreitet. Vrgl. auch *Ewald* Gesch. Chr. p. 411. 391.

V. 11 f. *Οὖν*) da er nicht mit den Galiläischen Festzügen kam. — *οἱ Ἰουδαῖοι*) die hierarchische Gegnerschaft. — Ihr *Suchen* ist ein böswilliges, nicht bloß das der fruchtlosen Neugierde (*Luthardt*); s. V. 1. 13. Treffend *Luther* zu *ἐκείνος* (vom Abwesenden): „also verächtlich können sie von dem Manne reden, dass sie ihn schier nicht nennen mögen.“ Des Volkes Urtheil über ihn war ein getheiltes, und ward nicht frank und frei, sondern schüchtern und nur halblaut (*γογγυσμός*, *Gemurmel*) zu äussern gewagt. — Bemerke den Wechsel des Numerus: *ἐν τοῖς ὄχλοις*: in den Volkshaufen (d. Plur. nur hier bei Joh.); *τὸν ὄχλον*: das Volk. — *ἀγαθός*) brav, ein Ehrenmann, kein Volksverführer, welcher die Leute fälschlich glauben macht, er sei der Messias. Vrgl. *Matth.* 27, 63.

V. 13. wird gewöhnlich (so auch *Lücke* und *de Wette*, nicht *B. Crus.*, *Brückn.*, *Tholuck*) nach *Augustin.* nur auf die günstig urtheilende Parthei bezogen. Um so willkürlicher, da diese zuerst aufgeführt war, und da der allgemeine Ausdruck *ἐλάλει περὶ αὐτοῦ* einer solchen Beschränkung durchaus entgegen ist; *οὐδεὶς* bis *αὐτοῦ* kann nur dem *γογγυσμός* — *ἐν τοῖς ὄχλοις* V. 12. entsprechen, welcher sich auf beide Partheien bezieht. Beide trauten den Hierarchen nicht; auch der feindlich Urtheilende fürchtete sich, da, so lange sich jene noch nicht officiell entschieden hatten, ein Umschlag ihrer Stimmung denkbar war. Treues Gepräge schlechter Jesuitischer Volksbeherrschung. — *διὰ τὸν φόβον*) wegen der obwaltenden Furcht.

V. 14. *Τῇς ἑορτ. μεσ.*) als das Fest in der Mitte war, ἤγον τῇ τετάρτῃ ἡμέρᾳ (etwa): ἑπτὰ γὰρ ἡμέρας (doch s. z. V. 37.) ἑώραζον αὐτήν, *Euth. Zig.* Jesus, schon vor diesem Zeitpunkte in der Stadt anwesend (V. 10.), aber in der Verborgenheit, geht jetzt in den Tempel hinauf. Dass er erst jetzt nach *Jerus.* gekommen sei, sagt der Text nicht. *μεσοῦν* (vrgl. *Ex.* 12, 29. *Judith* 12, 5. 3. *Makk.* 5, 14.) nur hier im N. T., aber sehr gangbar bei Classikern. Dass der Tag grade der Fest-Sabbath gewesen (*Harduin*, *Kuinoel*. *Wieseler* Synopse p. 309. 329.), steht dahin, da *μεσοῦσης* doch nur ein ungefährer Ausdruck ist.

V. 15. *Οἱ Ἰουδαῖοι*) wie V. 11. 13. Das Lehren Jesu macht selbst auf die hierarchischen Gegner den Eindruck der *Verwunderung*, aber welcher? nicht über die sag.

Macht seiner Wahrheit, sondern *dass er gelehrt sei ohne studirt zu haben!* Und mit der Frage *darnach* binden sie mit ihm an, auf das, *was* er gelehrt hat, nicht eingehend. Das *Zugeständniss* freilich, welche in ihrer Frage liegt, noch dazu dem Volke gegenüber, ist nur aus dem wirklichen Eindrucke zu erklären, welcher das Interesse ihres Gelehrtendünkels auf's Tiefste getroffen haben muss, so dass sie wirklich *erstaunt*, nicht *klüglich rechnend*, ihre Frage thun. — *γραμματα*) nicht *Schriften* des A. T. (*Luther, Grot. u. V.*), sondern *literas*, (theologische) *Wissenschaft*. Deren Kenntniss hatte Jesus ohne Zweifel durch Schriftauslegung in seiner Rede bewährt. Vrgl. Act. 26, 24. Plat. Apol. p. 26. D.: οἱ αὐτοὺς ἀπείρους γραμμάτων εἶναι, u. d. Stellen b. *Wetst.* Vrgl. διδάσκειν γραμματα vom Lehrer: *Dissen* ad Dem. de Cor. p. 299. — *μὴ μεμαθ.*) sc. *γραμματα*, etwa in einer Rabbinenschule, wie Paulus bei Gamaliel. Die Sanhedristen *wissen* (ohne Zweifel durch Erkundigung nach seinem Lebensgange), dass er nicht studirt hat; er gehört ihnen unter die *ἀγράμματοι* und *ἰδιῶται* Act. 4, 13. Wichtig gegen alte und neue Versuche, Jesu Weisheit aus menschlicher Bildungsschule herzuleiten. Gut *Beng.*: „non usus erat schola; *character Messiae.*“

V. 16. Jesus löst ihnen sofort das Räthsel. Das widersprechende Verhältniss: Gelehrtheit eines Ungelehrten, würde nur dann in meiner Lehre zu finden sein, wenn sie *meine* Lehre wäre u. s. w. — ἡ ἐμὴ und οὐκ ἐ. ἐμὴ in verschiedener Sinnbeziehung: die Lehre, *die ich vortrage*, und: sie ist nicht *mein Eigenthum*, sondern *Gottes*; in wie fern, s. V. 17. — τοῦ πέμψ. με) gewählte Bezeichnung, da der Sender dem Gesandten mittheilt, was er in seinem Namen zu sagen hat. — οὐκ — ἀλλά) auch hier nicht: *non tam — quam* (*Wolf, Rosenm. u. M.*), sondern die menschliche Individualität schlechthin ausschliessend. Vrgl. 8, 28. *Winer* p. 440.

V. 17. *Bedingung*, diess zu erkennen, ist: dass man *gewillt sein*, die sittliche Richtung und Selbstbestimmung haben muss, *den Willen Gottes zu thun*. Wem diess gebriecht, dem fehlt die ethische Uebereinstimmung mit Gott, und somit ist ihm die göttliche Lehre etwas Fremdartiges, welches als göttlich zu erkennen er in seiner ungöttlichen Willensrichtung keine Anknüpfung und Vermittelung hat; diese Erkenntniss ist ihm eine moralische Unmöglichkeit. Dagegen ist die sittliche Richtung auf die Befolgung des göttlichen Willens der subjective Factor der Erkenntniss der göttlichen Lehre als solcher, weil sich ihm letztere ver-



möge der sittlichen *ὁμοιότης* und *ὁμοιοπάθεια* ihres Wesens mit seinem Wesen sofort als göttlich unzweifelhaft zur Ueberzeugung bringt. Vrgl. Aristot. Eth. 9, 3, 3, 1.: *τὸ ὁμοιον τοῦ ὁμοίου ἐφίεται*. S. auch z. 3, 21. Nur der Form nicht der Sache nach verschieden von dem *θέλειν τὸ θέλημα τ. θεοῦ ποιεῖν* ist *τὴν ἀγάπην τ. θεοῦ ἔχειν ἐν ἑαυτῷ* 5, 42., denn jenes ist die sittlich praktische Seite der Liebe Gottes. Hiernach liegt allerdings in u. St. das *testimonium internum*, aber nicht im göttlichen dogmatischen Sinne für den bereits Gläubigen, sondern für die noch nicht Gläubigen, denen die göttliche Lehre entgegenkommt. — Das *θέλη* steht nicht überflüssig (*Wolf, Loesn.* u. M.), sondern ist grade der *Nerv* des Verhältnisses; man beachte die „*suavis harmonia*“ (*Beng.*) in *θέλη* — *θέλημα*. Das *θέλημα αὐτοῦ* aber darf weder auf eine bestimmte *Offenbarungsform* desselben (die alttestamentliche *Chrys., Futh. Zig., Bengel* u. M.), noch auf eine bestimmte *Forderung* (die des Glaubens an Christum, *Augustin., Luther, Erasm., Lampe, Ernesti, Storr, Tittm., Weber* Opusc. u. M.) beschränkt werden (vrgl. den an sich richtigen Satz des Augustin.: *intellectus est merces fidei*), was rein willkürlich geschähe, sondern es muss in seiner ganzen Allgemeinheit belassen werden, *das was Gott will*, wie oder wo oder was dieser Wille fordere. Dass übrigens dieses Thunwollen des Gotteswillens auf den Zug und das Gegebenwerden vom Vater zurückzuführen sei, erhellt aus 6, 44. 65. 8, 47. — *περὶ τῆς διδ.*) von der in Frage stehenden Lehre, V. 16. — *ἐγὼ ἀπ' ἑμαυτοῦ*) *ich von mir selbst her*, starke Bezeichnung des Gegentheils von *ἐκ τοῦ θεοῦ*. Vrgl. 5, 30. Der classische Ausdruck *πότερον* — ἢ nur hier im N. T.

V. 18. Dass ich aber *nicht ἀπ' ἑμαυτοῦ* rede — dafür das *charakteristische Merkmal*, welches in ungefährer *sylogistischer* Form dargelegt wird. — *τὴν δόξ. τ. ἰδ. ζῆτι.*) nämlich bei Anderen. Vrgl. 5, 41. — *ὁ δὲ ζῆτιῶν* etc.) *Untersatz* und (*οὗτος* etc.) *Schlusssatz*, welcher letztere statt der *Negation*: „der redet nicht aus sich selbst“ die *Position* ausspricht: „der ist wahrhaftig u. s. w.“ Diese *Position* aber ist *logisch richtig*, theils an sich, da das *ἀπ' ἑαυτοῦ λαλεῖν* im ganzen Zusammenhange als ein Unwahres und Unsittliches (*Grot.*: „*sua cogitata proferens, cum Dei mandatum prae se ferat*“) gedacht ist, theils den Hierarchen und einem Theile des Volks gegenüber, welche Jesum für einen *Verführer* hielten. Beachte übrigens, dass die *Form* von *ὁ δὲ ζῆτιῶν* etc. zwar die eines *allgemeinen* Satzes ist, dem Obersatze *ὁ ἀπ' ἑαυτοῦ λαλῶν* etc. entspre-

chend, dass sie aber lediglich vom Verhältnisse *Jesu* entlehnt ist, und daher *kein Anderer als Er* charakterisirt wird. — ἀδικία) *improbitas, unsittliches Wesen*, ein tieferer Gegensatz von ἀληθείας, als ψεύδος, wofür es irrig *τινὲς* b. *Euth. Zig., Grot., Beng., B. Crus., Maier* u. V. nehmen, was durch die ungenaue Uebersetzung der LXX. Hiob 36, 4. (Ps. 52, 4. Theod. Mich. 6, 12.) nicht zu rechtfertigen ist. Die ἀδικία ist der innerliche (ἐν αὐτῷ) ethische Grund des ψεύδος. Vrgl. zum Gegensatz von ἀλήθεια und ἀδικία Rom. 1, 18. 2, 8. 1. Kor. 13, 6. 2. Thess. 2, 12.

V. 19. Die Annahme einer nicht berichteten *Zwischenrede* der Juden zwischen V. 18. u. 19. (*Kuinoel* u. M.), oder eines *Zwischen-Actes* (*Olsh.*), ist grundlos. Der Gang ist so: Jesus hat die Judenfrage V. 15. durch V. 16–18. vollständig beantwortet. Jetzt aber *ergreift er selbst die Offensive*, indem er ihnen den feindseligen letzten Grund aller ihrer Angriffe und Plackereien, *dass sie nämlich seinen Tod herbeizuführen beabsichtigten*, vorhält, und ihnen aufdeckt, *wie völlig unberechtigt* ihrerseits diese Absicht sei. — Das Fragezeichen gehört (so auch *Lachm.* u. *Tisch.*) hinter das erste τὸν νόμον; dann fällt mit dem einfachen καὶ die Aussage ihres widersprechenden Verhaltens nachdrücklich ein. — οὐ Μωϋσῆς etc.) Der Accent liegt auf Μωϋσ., als die grosse, hochgefeierte Auctorität, welche zum Gehorsam so sehr verpflichten müsste. — τὸν νόμον) ohne Beschränkung, also weder blos das Verbot des Tödtens (*Nonnus, Storr, Paulus*), noch gar das Sabbathgesetz (*Kuinoel, Klee* \*). — καὶ οὐδεὶς ὑμ. ποιεῖ τ. νόμον) So seid ihr also selbst sämmtlich dem Gerichte des Gesetzes verfallen, und solltet, statt mich umbringen zu wollen (als Gesetzübertreter), euch selbst für schuldig erkennen. — τί) d. i. *mit welchem Rechte!*

V. 20. Diese Unterbrechung, auf welche in der Fortsetzung der Rede Jesu V. 21 ff. scheinbar (aber s. z. V. 21.) keine Rücksicht genommen wird, ist ein charakteristischer Zug der Ursprünglichkeit. — ὁ ὄχλος) die *Volksmenge* (verschieden von den Ἰουδαίοις, vrgl. V. 12.), unbefangen und mit der Absicht der Hierarchen, sofern sie sogar auf den Tod Jesu hinauslaufe, unbekannt, meist wohl aus Festpilgern bestehend. — δαίμόνιον) welches dir solche verkehrte Gedanken bösen Argwohns verursacht. Vrgl. 8, 48. 10, 20. Aeussereung nicht des Uebelwollens, sondern des *Befremdens*, dass ein Mann, welcher so trefflich

\*) so früherhin (nicht in d. Glosse) auch *Luther*.

lehre, so etwas, was sie für moralisch unmöglich und für Uebertreibung seiner Einbildung halten, denken könne. Das müsse, meinen sie, eine dämonische fixe Idee sein, ein *κακοδαίμων*.

V. 21 f. *Ἀπεκρίθη*) Die Antwort Jesu an den *ὄχλος* (denn an diesen ist sie wirklich, nicht blos scheinbar durch ungenauen Bericht des Joh. gerichtet, wie *Tholuck* vorgiebt) enthält zwar keinen bestimmten Bescheid auf die gethane Frage, wohl aber geht sie dahin, dem Volke fühlbar zu machen, dass an dem gegen ihn statt findenden Mordplane *Alle* ihren Schuldantheil haben und Keiner davon ausgenommen sei, da ja jenes Eine Werk, welches er unter ihnen gethan, *Allen* befremdlich sei und ihren ungerechten Zorn erregt habe. So benimmt er dem Volke die Sicherheit eigener Unschuld, aus welcher Sicherheit heraus es seine Frage gethan hatte. -- *ἐν ἔργον*) nämlich die Sabbathsheilung 5, 2 ff., das einzige Wunderwerk, *welches er* (zwar nicht überhaupt, s. 2, 23. vrgl. auch 10, 32., aber bei der letzten Anwesenheit) *in Jerus. gethan hatte* (gegen *Weisse* \*)), und für welches die Erinnerung des eclatanten Sabbathsturchs noch rege genug war (gegen *B. Bauer*). — *καὶ πάντες θαυμάζετε*) *πάντες* dem *ἐν* correlat: und ihr *Alle* verwundert euch, nämlich wie ich es *als Sabbathswerk* habe thun können (5, 16.); es ist der Gegenstand eures *allgemeinen Befremdens*! Ausruf der Missbilligung. In *θαυμ.* den Begriff des *Erschreckens* (*Chrys.*), des *Tadelns* (*Nonn.*), des *Unwillens* (*Grot.*) u. dergl. zu legen, geschieht vorgreifend (V. 23.). — *διὰ τοῦτο* von *Theophyl.* und den meisten Neueren (auch *Lücke*, *Tholuck*, *Olsh.*, *de Wette*, *B. Crus.*, *Maier*, *Lange*, *Lachm.*; unter den Aelteren *Beza*, *Casaub.*, *Homburg*, *Maldonat.*, *Wolf*, *Millius*, *Kypke* u. M.) zu *θαυμάζετε* gezogen (vrgl. z. Mark. 6, 6.), haben *Syr. Goth.*, *Codd. d. It.*, *Cyr. Chrys.*, *Nonnus*, *Euth. Zig.*, *Luther*, *Castal.*, *Erasm.*, *Aret.*, *Grot.*, *Corn. a Lap.*, *Jansen*, *Beng.* u. V. auch *Luthardt* u. jetzt *Tisch.*, wie schon d. meisten *Codd.* in richtigem Gefühle an die Spitze von V. 22. gestellt (so auch *Elz.*); denn zu *θαυμ.* gezogen ist es schleppend und überflüssig, und hat die sonstige Weise des Joh., mit *διὰ τοῦτο* nicht zu schliessen, sondern anzu-

\*) Wie legt sich dieser das *ἐν ἔργον* zurecht! Es sei das Eine Wunder, welches Christus zu verrichten gekommen sei (Matth. 12, 38 ff. 16, 1 ff. Luk. 11, 29 ff.), sinnbildlich von ihm als Sabbathsheilung bezeichnet; und diess habe der Evangelist für eine einzelne Wunderthat genommen. S. d. Evangelienfr. p. 249.

fangen (5, 16. 18. 6, 65. 8, 47. 10, 17. al., s. *Schulz z. Griesb.* p. 543.), wider sich. Nur hätte man es weder als *überflüssig* nehmen sollen (*Luth. Zig.*), noch als *elliptisch*: darum *höret* oder *wisset* (*Grot., Jansen, auch Winer* p. 56.); Ersteres ist unmöglich, Letzteres nicht Johanneisch. Vielmehr ist es mit *Beng.* („*propterea, hoc mox declaratur per οὐχ ὅτι, nempe non quia*“) u. *Luthardt* nach *Cyrrill.* mit dem folgenden *οὐχ ὅτι* in Beziehung zu setzen, aber so, dass *διὰ τοῦτο*, wie immer bei Joh., wo *ὅτι* folgt (s. z. 10, 17.), auf den *vorhergehenden* Gedanken bezüglich ist, und *ὅτι* eine nähere Exposition des mit *διὰ τοῦτο* gemeinten Verhältnisses einführt. Im vorherigen Ausruf (x. πάντες θαναμάζετε) lag die *Missbilligung* dieses Befremdetseins, welches ja auf einer falschen Sabbathsschätzung beruhete, der Gedanke also, dass sie sich nicht darüber wundern, sondern ein richtigeres Urtheil darüber haben sollten. Und darauf bezieht sich nun *διὰ τοῦτο*. Die *Beschneidung*, welche ihnen Mose gegeben, sei bestimmt, sie eines Bessern zu belehren, nämlich nicht weil sie ihnen Mose als *Mosaisches*, sondern als *patriarchalisches* Institut gegeben habe, wornach dieselbe dem Sabbathsinstitute vorgehe und auch am Sabbath verrichtet werde, wornach denn aber auch für ihn, Christum, jenes weit grössere Werk, die Gesundmachung eines ganzen Menschen, am Sabbath berechtigt sein müsse und keinen Grund abgeben könne, darüber ihm zornig zu sein (*χολᾶν*). Demnach ist zu erklären: *Deshalb* (damit ihr statt eures grundlosen θαναμάζειν ein gerechtes Urtheil über jenes ἔργον haben sollet, vrgl. V. 24) *hat Mose euch die Beschneidung gegeben, nämlich nicht weil sie (erst) von ihm selbst, sondern von den Vätern herrührt, und so beschneidet ihr* (in Folge dieser altpatriarchalischen Heiligkeit des Mosaisch Gegebenen, welcher der Sabbath weichen muss) *am Sabbath einen Menschen* \*). Es ergibt sich aus dieser Erklärung zugleich, dass *οὐχ ὅτι* bis *πατέρων* durchaus nicht die Natur einer *Parentthese* hat (so gewöhnlich, auch *Lachm.*),

---

\*) Zwar ist die patriarchalische Periode die der Verheissung, aber diese Seite derselben wird hier nicht hervorgehoben, daher nicht mit *Luthardt* zu sagen ist, Jesus stelle Verheissung und Gesetz einander gegenüber wie Paulus Gal. 3, 17. Davon giebt der Text keine Andeutung. Nach dem Texte liegt vielmehr in *οὐχ ὅτι* etc. nur die Nachweisung, dass bei Collision des Beschneidungs und des Sabbathsinstituts das erstere vorgehen müsse, und zwar weil es, obwohl von Mose gegeben, doch bereits patriarchalischen Ursprungs ist, und daher wegen dieser ältern Heiligkeit keinen Eintrag durch das Sabbathgesetz erleiden darf.

bei deren Annahme man übrigens theils richtig den Ausdruck der den Sabbath *überwiegenden Geltung* der Beschneidung erkannt, theils aber auch zusammenhangswidrig eine *Herabsetzung* derselben als traditioneller Einrichtung gefunden (Paulus, B. Crus.), theils nur eine (zwecklose) *Berichtigung* (de Wette) oder *historische* Bemerkung entweder Jesu (Tholuck u. Aeltere) oder des Johann. (Lücke) gesehen hat. — *Μωϋσῆς* Lev. 12, 3. — *οὐχ ὅτι* nicht wie 6, 46., sondern wie 12, 6. — *ἐκ τοῦ Μωϋσέως* statt *ἐξ αὐτοῦ* wiederholt Jesus den Namen, was dem Gedanken einen stärkern Ausdruck giebt. S. Kühner ad Xen. Mem. 1, 6, 1. ad Anab. 1, 6, 11. — *ἐκ τῶν πατέρων* Gen. 17, 10. 21, 4. — *ἐν σαββ.* wenn es der achte Tag ist. Vrgl. die Rabbin. Stellen b. *Lightf.* Es steht mit Nachdruck an der Spitze.

V. 23. *Περιτομήν*) nachdrücklich voran, dem *ὅλον ἄνθρωπον* im Nachsatze entsprechend. — *ἵνα μὴ λυθῇ* etc.) damit nicht (durch Aufschub der Handlung) gebrochen werde das Gesetz Mose's, so fern es nämlich die Beschneidung am achten Tage gebietet. Falsch Jansen, Beng., Seml., Paulus, Kuinoel, Klee: *ἵνα μὴ* heisse: ohne dass, und *ὁ νόμ.* *Μωϋσ.* gehe auf das Sabbathsgesetz. — *ἐμοὶ χολᾷτε*) gegen mich wie ungerecht! — *ὅτι ὅλον ἄνθρ. ὑγ. ἐπ. ἐν σαββ.*) Der Accent des Gegensatzes liegt in *ὅλον ἄνθρ.*, dem bei *περιτομήν* zu denkenden einzelnen Gliede gegenüber. Schon deshalb ist nicht mit Kling in d. Stud. u. Krit. 1836. p. 157 f. der Gegensatz des *Verwundens* und *Gesundmachens* zu finden, aber auch nicht mit B. Crus. der des *gesetzlichen Interesses* (in welchem die Beschneidung geschehe) und des Interesses für den Menschen selbst; ähnlich Grot. In *ὑγ. ἐποίησα* ferner muss nothwendig ein Analogon dessen, was durch die Beschneidung geschieht, ausgedrückt, mithin letztere ebenfalls als eine *Kur und Heilmachung* aufgefasst sein, und zwar nicht in Betreff der nachfolgenden *Heilung der Wunde* (Cyrill., Lampe), da *περιτ.* das Beschneiden selbst, nicht dessen Heilung bezeichnet, auch nicht in Betreff des vermeintlichen *medicinischen Zweckes* der Beschneidung (Rosenm., Kuinoel, Lücke, Lange; vrgl. Philo de circumcis. II. p. 210 ff., s. dagegen Keil Archäol. I. p. 309 f.), welcher weder im Gesetze noch in der religiösen Volksanschauung lag, sondern in Betreff der *Rein- und Heiligmachung*, welche durch die Entfernung der Vorhaut an dem Gliede vollzogen wurde \*). In diesem

\*) Vrgl. Bammidbar R. XII. f. 203. 2.: „praepitium est vitium in



(theokratischen) Sinne wird durch die Beschneidung ein einzelnes *Glied gesund* gemacht; Christus hat durch die Heilung des Paralytischen *einen ganzen Menschen*, d. h. einen Menschen *am ganzen Körper, gesund* gemacht. Die Berechtigung hierzu beruht auf einem Schluss *a minori ad majus*; hat das Geringere schon das Recht, am Sabbath nicht unterlassen zu werden, wie viel mehr das Grössere und Wichtigere! ὅλον ἄνθρωπον. mit *Euth. Zig., Beza, Corn. a Lap., Beng. u. Olsh.* auf Leib und Seele zu beziehen, im Gegensatz der σάρξ, an welcher die Beschneidung geschehe, ist dem Zusammenhange, nach welchem sich die Sabbathfrage nur auf die *leibliche* Heilung bezieht, und der Heilungsgeschichte selbst fremd, nach welcher Jesus den Gesundgemachten 5, 14. nur *warnt*.

V. 24. *Nach äusserer Erscheinung* stellte sich die Handlung der Jüdischen Beurtheilungsweise allerdings als Sabbathbruch dar; aber *die gerechte Beurtheilung* war die, zu welcher eben Jesus angeleitet hatte. Ueber ὅψις, *id quod sub visum cadit, res in conspicuo posita*, s. *Lobeck Paralip. p. 512.* Zu κρίνειν κρίσιν δικαίαν vrgl. Tob. 3, 2. Hist. Susann. 53.

V. 25 ff. Οὖν) in Folge dieser freimüthigen Verantwortung. — Diese Ἱεροσολυμίται, verschieden von jenem unbewanderten ὄχλος V. 20., wissen als Bewohner der heiligen Residenz um das Verhältniss der hierarchischen Gegnerschaft besser Bescheid, sind verwundert, dass die Sanhedristen ihn so frank und frei reden lassen, und fragen sogar: μήποτε etc.), *doch nicht etwa wirklich erkannt haben* u. s. w. Aber diese Frage ist nur ein augenblicklich angeschlagener Gedanke, welchen sie sogleich selbst widerlegen. — πόθεν ἐστίν) bezeichnet nicht den *Geburtsort*, der ja bei Jesu (V. 41.) und beim Messias (V. 42.) bekannt war, sondern die *Herkunft*, und zwar nicht die *entferntere* (die als *Dividisch* beim Messias unbezweifelt war, V. 42.), sondern die *nähere*, Vater, Mutter, Familie. Vrgl. 19, 9. Hom. Od. 9, 373.: αὐτὸν δ' οὐ σάφα οἶδα, πόθεν γένος εὐχεται εἶναι. Soph. Trach. 1006. Eur. Rhes. 702. Heliod. 4, 16. 7, 14. — ὁ δὲ X.) Gegensatz von τοῦτον, daher an der Spitze. Die Volksmeinung, dass des wahren Messias

---

corpore.“ Dieser Anschauung, welcher die Vorhaut etwas Unreines ist, und welche erst der spätern Zeit angehört (*Ewald Alterth. p. 110.*), entspricht auch die Idee der *Herzensbeschneidung*, welche sich Lev. 26, 41. Deut. 10, 16. 30, 6., bei den Propheten und im N. T. findet.

nächste Herkunft unbekannt sein werde, wenn er komme, ist nicht weiter geschichtlich nachzuweisen, ist aber theils aus dem Glauben an seinen göttlichen Ursprung (*Bertholdt* Christol. p. 86 f.), theils aus dem Dunkel, in welches die Davidische Familie herabgesunken war, begreiflich, und wurde wahrscheinlich auch durch Ausdeutung einiger Schriftstellen, wie Jes. 53, 8. Mich. 5, 2., vielleicht auch durch das plötzliche Erscheinen des Menschensohnes Dan. 7. (*Tholuck*) unterstützt, durch die Messiasschilderungen des Buches Henoch aber (*Ewald*) wirksam gefördert. Die von *Lücke* u. *de Wette* hierher gezogenen Stellen aus Justin. (c. Tryph. p. 226. 268. 336. ed. Col.) passen nicht, da sie nicht von einer unbekannten *Herkunft* des Messias reden, sondern davon, dass vor seiner Salbung durch den Elias seine *Messiasschaft* ihm selbst und Anderen unbekannt sein werde. Eben so wenig gehört hierher der Anfang des Evangel. Marcion's (s. *Thilo*. p. 403.) oder gar Rabbinische Stellen b. *Lightf.* u. *Weist.*

V. 28 f. Die Aeusserung V. 27., in welcher sich zu erkennen gab, wie verschlossen noch diesen Leuten durch ihre ganz äusserliche Beurtheilungsweise sein höheres Wesen und Wirken geblieben war, erhöht den Affect Jesu, so dass er — zum feierlichen Schluss dieses Redeauftritts — *schreiend laut* \*) seine Stimme erhob (*ἔκραξεν*, vrgl. 1, 15. 7, 37. 12, 44. Rom. 9, 27.), während er im Tempel lehrte und sprach: *καὶ μὲ οἴδατε* etc. Das *ἐν τῷ ἱερῷ διδάσχω* war zwar an sich entbehrlich (s. V. 14.), gehört aber zur *Schilderung* des feierlichen Moments, welcher mit *ἔκραξεν* eintritt, und letzteres ist ein Zug der *Ursprünglichkeit*. — *καὶ μὲ οἴδατε* etc.) d. i. sowohl *meine Person* kennt ihr, als auch *kennet ihr meine Herkunft*. Da die Leute diese Kenntniss wirklich hatten, und da die göttliche Sendung Jesu von seinem menschlichen Wesen und Ursprung unabhängig war, er selbst aber nur in Betreff seiner göttlichen Sendung die Kenntniss ihnen abspricht (s. d. Folgende, vrgl. 8, 19.), so ist im Zusammenhange weder zur *fragenden* (*Grot.*, *Lampe*, *Seml.*, *Storr*, *Paulus*, *Kuinoel*, *Luthardt*), noch zur *ironischen* Auffassung (*Luther*, *Calvin*, *Beza* u. V. auch *Lücke*, *Tholuck*, *Olsh.*, *B. Crus.*, *Lange*) Grund vorhanden, und noch weniger ist der *Vorwurf*, dass sie seine *göttliche* Wesenheit und Herkunft kenneeten, aber boshaft *verhehlten* (*Chrys.*, *Nonnus*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.*,

\*) *κράξεν* heisst nie etwas anderes als *schreien*. „*Clamores, quos edidit, magnas habuere causas*," *Beng.*

Maldonat. u. M.), herauszulesen. Nein, Jesus macht ihnen das *Zugeständniss* jenes äusserlichen Kennens, welches sie V. 27. von ihm ausgesagt hatten, deckt ihnen aber dann das höhere Verhältniss seiner Sendung auf, auf welches es hier ankomme und welches ihnen unbekannt sei. — καὶ ἀπ' ἐμ. οὐκ ἐλήλ.) und — wenngleich ihr aus dieser eurer Bekanntschaft schliessen zu müssen glaubet, ich sei nicht der Messias, sondern aus eigener Selbstbestimmung aufgetreten — von mir selbst (αὐτοκέλευστος, Nonn.) bin ich nicht gekommen, vrgl. 8, 42. καί, wie atque, reiht einen entgegengesetzten Gedanken an, und doch. S. Hartung Partikell. I. p. 147 f. Man spreche das und mit Nachdruck aus und denke einen Gedankenstrich darnach. Vrgl. Stallb. ad Plat. Apol. p. 29. B. Wolf ad Leptin. p. 238. — ἀλλ' ἔστιν ἀληθινός etc.) sondern es ist ein Rechter, der mich gesandt hat, welchen ihr (eures Theils) nicht kennet \*). ἀληθινός ist weder verax (Chrys., Euth. Zig., Luther, Stolz, Kuinoel, Klee, B. Crus. u. M.), noch steht es für ἀληθῶς (Heum., Eckerm., Morus), sondern nach ausnahmslosem Johann. Gebrauche: ein rechter, ächter, in welchem die Idee verwirklicht ist; das Substantiv dieses Attributs aber ist nicht πατήρ, welches Grot. aus πόθεν entnimmt, sondern es ist nach dem nächsten Contexte aus ὁ πέμψας με herauszunehmen, nämlich πέμπων: ein ächter Sender, ein Sender in höchster Wirklichkeit (vrgl. Matthiae p. 1533. Kühner II. p. 602.). ἀληθ. absolut zu nehmen vom wahren, wesenhaften Gott (Olsh., Lange, vrgl. Kling: einer dessen Wesen und Thun lauter Wahrheit ist) geht deshalb nicht, weil ἀληθινός im Johann. Sinne kein selbstständiger Begriff ist, sondern erst durch das Substantiv, von welchem es ausgesagt wird, seine Bestimmtheit erhält. — V. 29. Ich (Gegensatz gegen ὑμεῖς) kenne ihn, da ich von ihm her bin (wie 6, 46.), und kein Anderer als Er hat mich gesandt. Dieses gewichtige und deshalb selbstständig (nicht von ὅτι abhängig) zu nehmende καὶ ἐμὸς με ἀπέστ. giebt den Aufschluss über den höhern Sinn des πόθεν εἰμί, welcher den Ἱεροσολυμιταῖς fremd war, und trägt selbst durch ἐγὼ οἶδα — εἰμί das Siegel der unmittelbaren Gewissheit.

V. 30. Οὐν) da er so entschieden seine göttliche Abkunft und Sendung behauptete, was die Gegner als Got-

\*) natürlich in relativem Sinne, wie 4, 22. Hätten sie die rechte und volle Gotteserkenntniss, so würden sie auch den Dolmetscher Gottes erkennen, und ihn nicht um eines solchen Grundes willen wie V. 27. verwerfen. Vrgl. 8, 54 f. Matth. 11, 27.

teslästerung nahmen (vgl. 5, 18.). — Das Subject von ἐξή-  
 τουν sind die Ἰουδαῖοι (Hierarchen), was sich aus dem In-  
 halt und aus dem Gegensatz V. 31. von selbst versteht. —  
 καὶ wie V. 28. — οὐ οὐπω etc.) weil noch nicht die ihm  
 (von Gott) bestimmte Stunde (wo er in die Gewalt seiner  
 Feinde fallen sollte) gekommen war, vgl. 8, 20.; Grund  
 der höhern religiösen Geschichtsanschauung, welcher die  
 nächste geschichtliche Ursache, dass man sich aus Besorg-  
 niss vor der Christo geneigten Volksparthei (V. 31.) jetzt  
 noch nicht an ihm vergriff (vgl. Matth. 26, 5.), weder ver-  
 neint noch ausschliesst. Aber die Fäden, an denen die  
 äussere Geschichte Jesu verläuft, weiss Joh. im Rathschluss  
 Gottes geknüpft. Vgl. Luthardt I. p. 160.

V. 31. Nach der Lesart ἐκ τοῦ ὄχλου δὲ πολλοί (s.  
 d. krit. Anm.) wird der ὄχλος dem Subjecte von ἐξή-  
 τουν V. 30. nachdrücklicher entgegengesetzt. δὲ nach drei Wor-  
 ten wegen deren Zusammengehörigkeit, s. Klotz ad Devar.  
 p. 378 f. Ellendt Lex. Soph. I. p. 397. — ἐπίστ. εἰς  
 αὐτ.) nicht blos als Propheten (Thobuck), oder als Gottge-  
 sandten (Grot.), sondern dem ständigen Sinne des absolu-  
 ten Ausdruckes gemäss (vgl. V. 5.): als Messias. Damit  
 streitet das Folgende nicht, worin sie vielmehr ausspre-  
 chen, dass sie in Jesu ihr Wunder-Ideal vom verheissenen  
 Messias verwirklicht sehen, — wobei ὁ Χριστὸς ὅταν ἐλθῇ  
 nicht eigenen Zweifel an der Messianität Jesu voraussetzt,  
 sondern den Zweifel der Gegenparthei. Vgl. Euth. Zig.  
 2.: θῶμεν, ἕτερον εἶναι τὸν Χριστὸν, ὡς οἱ ἄρχοντες λέγου-  
 σιν etc. — ὅτι könnte grundangebend für ihr Glauben ge-  
 meint sein (Nonnus: μὴ γὰρ Χριστὸς etc.). Einfacher:  
 recitativ. — μήτι doch nicht etwa mehrere Zeichen u. s. w.  
 Sie zählen zu dem Einen Jerusalemischen (V. 21.) die vie-  
 len Galiläischen, welche sie, zum Theil wohl Festpilger  
 aus Galiläa, gesehen oder gehört haben.

V. 32 ff. Die anwesenden Pharisäer hören, wie das  
 Volk so beifällig über Jesum murmelte, und bewirken so-  
 fort einen Vorhaftungsbeschluss des Sanhedrin (οἱ Φαρι-  
 σ. κ. οἱ ἄρχιερ. \*)), welcher Gerichtsdieners abordnet, ihn fest-  
 nehmen zu lassen. Der Sanhedrin muss grade versammelt  
 gewesen sein. So schnell ist das ἐξήτουν V. 30. zum wirk-  
 lichen collegialen Beschluss gereift. Jesu entgeht die Sa-  
 che nicht; er erkennt natürlich an den sich einfindenden  
 Gerichtsdienern (die nur eine passliche Gelegenheit abzu-

\*) Hier οἱ Φαρισ. voran, weil die Sache pharisäische Seits angeregt  
 wurde. Anders V. 45.

warten haben, ihren Befehl auszurichten), was man vorhat, und spricht daher (οὖν) was V. 33 f. enthält, in klarer und ruhiger Voraussicht der Nähe seines Todes, welchen er als Weggang zu Gott (vgl. z. 6, 62.) bezeichnet. — μεθ' ὑμῶν) Jesus redet zur ganzen Versammlung, hat aber vornehmlich die Hierarchen im Auge, vgl. V. 35. — πρὸς τὸν πέμψαντά με) Diese Worte sind mit *Paulus* als nicht ursprünglich, sondern als Johanneischer Zusatz zu betrachten, da Jesus nach V. 35 f. das Ziel seines Weggehens nicht bestimmt bezeichnet haben kann, sondern räthselhaft gelassen haben muss, etwa wie 8, 22., vgl. 13, 33. Hätte er πρ. τ. πέμψ. gesagt, so hätten auch die Feinde nach V. 16 f. 28 f. darin die Bezeichnung Gottes nicht verkennen, und nicht auf ein unbekanntes ποῦ deuten können (gegen *Lücke* u. *de Wette*). Selbst die *Verstellung*, „welche thut, als könnte sie Jesu Wort nicht verstehen,“ wäre nach einer so bestimmten Angabe, wie πρὸς τ. πέμψ. με ohne Anhalt gewesen (gegen *Luthardt*). — ζητήσετέ με etc.) nicht vom feindlichen Suchen (*Rupert.*), wogegen 13, 33. ist, aber auch nicht vom Suchen der *Bussfertigen* (*Augustin.*, *Beza*, *Jansen* u. M.), womit die absolute Verneinung des Findens ohne Eintragung der nicht in der Schrift (auch nicht Hebr. 12, 17., s. *Lünem.* z. d. St.) gegründeten Lehre von einem peremptorischen Termin der Gnade (gegen *Olsh.*) nicht stimmen, und was auch nur auf Einzelne gehen würde, sondern vom Suchen zur *Hülfe und Rettung* (*Chrys.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.*, *Erasm.*, *Calvin*, *Aret.* u. M.). Diess geht auf die Zeit des göttlichen Strafgerichts über Jerus. (Luk. 20, 16 ff. 19, 43. al.), welches in Folge der Verwerfung Jesu kommen musste. Dann, meint Jesus, werde sich das Blatt umwenden; nachdem sie ihn den Anwesenden verfolgt und getödtet, würden sie alsdann den Abwesenden \*) als den wundermächtigen Helfer, der sie aus der unheilvollen Katastrophe retten könne, sehnlich zurückwünschen, aber vergeblich. Das Unglückverkündende des ζητήσετέ με etc. ist zwar nicht ausdrücklich ausgesprochen, liegt aber in dem Gedanken der *Vergeltung*, den die Worte enthalten, — als ein Räthsel, welches die Geschichte lösen sollte. Vgl. 8, 21. *Theodor.* *Heracl.* (?), *Maldonat.*, *Grot.*, *Lücke*, *de Wette* fassen das

\*) und zwar seine Person, *Jesum*, den Verworfenen, nicht den *Messias* überhaupt (*Lampe*, *Kuinoel*, *Neand.*), den sie in der Person Jesu verworfen hatten (vgl. auch *Tholuck*), welche Deutung den ganzen tragischen Nerv der Rede auflösen würde.



Ganze nur als Bezeichnung der *gänzlichen Trennung*, so dass nichts weiter gesagt werde, als: „*Christum de terris sublatum iri, ita ut inter vivos reperiri non possit*“, Maldon. Man beruft sich auf die dichterischen Stellen Ps. 10, 15. 37, 10. Jes. 41, 12. Allein selbst in diesen ist das Suchen und Finden nicht bloße Darstellungsform; hier aber ist diese Entleerung um so unzulässiger, da nicht, wie in jenen Stellen, die *Vernichtung* geschildert werden soll, und da auch die folgenden Worte *καὶ ὅπου εἰμι ἐγὼ* etc. zur Darstellung der nicht zu befriedigenden *Sehnsucht* gehören. Analog ist Luk. 17, 22. — *καὶ ὅπου εἰμι* etc.) schildert das tragische *οὐχ ἐνρήσ.* noch näher: und wo *ich* (dann) bin, könnet *ihr* nicht hinkommen, um mich nämlich als Retter zu holen. Richtig *Euth. Zig.*: *δηλοῖ δὲ τὴν ἐπὶ τοῦ οὐρανοῦ ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς καθεῖσθαι.* Das dem N. T. fremde *εἰμι* (*ich gehe*) ist auch hier nicht zu lesen (gegen *H. Steph., Casaub., Pearson, Bengel, Wakefield, Mich. u. M.*).

V. 35 f. Hoffärtig höhnische Vermuthung, welche sie jedoch selbst nicht für wahrscheinlich halten (daher mit *μή* gefragt), über das ihnen gänzlich räthselhafte Wort. Die freiere Lehrweise Jesu, seine universalistischen Aeusserungen, seine theilweise Nichtbeobachtung der Sabbathsaetzungen, konnte wohl einen solchen spöttischen Gedanken bei ihnen an den unverstandenen Ausspruch knüpfen, um so mehr da unter den Heiden viel neugieriges Interesse sich den orientalischen Religionen, besonders der Jüdischen, zuwendete. Vrgl. den Ap. Paulus in Athen, u. s. *Ewald* Gesch. Chr. p. 57 f. 395. — *πρὸς ἑαυτούς*) gleich *πρὸς ἀλλήλους*, doch so, dass das wechselseitige Sprechen eben nur auf den eigenen Kreis der Leute, im Gegensatz gegen Andere beschränkt wird. S. *Kühner* ad Xen. Mem. 2, 6, 20. — *ὅτι*) nicht willkürlich durch ein vorher gedachtes *λέγων* oder sonstwie (*Buttm.* neut. Gr. p. 305.) zu ergänzen, sondern das einfache *da*: wohin will dieser gehen, da *wir* ihn (nach seiner Aussage) nicht finden werden? Es giebt für die *Unbekanntschaft* des *ποῦ* den Grund. — *εἰς τ. διασπ. τ. Ἑλλ.*) in die Zerstreuung unter den Hellenen. Vrgl. *Winer* p. 169. Das Subject der *διασπορά* sind die Juden \*), welche ausserhalb Palästina's unter den Heiden

\*) nicht die Heiden, so dass ἡ διασπ. τ. Ἑλλ. gleich *dispersi Graeci* wäre (*Chrys.* u. s. Nachfolger, *Rupert., Maldonat.* u. M.). Treffend dagegen *Beza*: „Vix conveniret ipsis indigenis populis nomen *διασποράς*.“

zerstreut leben, und letzteres bezeichnet der Genit. τῶν Ἑλλήν. Vrgl. 1. Petr. 1, 1. und dazu *Steiger* u. *Huther*. Anders 2. Makk. 1, 27. LXX. Ps. 146, 2. Das *Abstract*. διασπορά aber bezeichnet die Zusammenfassung der Concreta, wie περιτομή u. a. S. 2. Makk. 1. 1. Da Ἑλληνες im N. T. durchgängig die *Heiden*, nicht aber die Hellenisten (Griechische Juden) bezeichnet (auch 12, 20.), so ist es falsch, τῶν Ἑλλήν. von *diesen* zu verstehen und als das *Subject* der διασπορά zu nehmen (*Scalig.*, *Light.*, *Hammond*, *B. Crus.*, *Ammon*), und διδάσκ. τ. Ἑλλ.: die *Hellenisten* lehren. Der Gedanke ist vielmehr: Jesus wolle sich doch nicht zu den unter den Heiden zerstreuten Juden begeben, um von da aus mit den *Heiden* anzuknüpfen und deren Lehrer zu werden? So verlief nachmals wirklich die Bekehrungsthätigkeit der *Apostel*. — V. 36. τίς ἐστίν) ihr höhnischer Einfall genügt ihnen selbst nicht; denn dass sie ihn *suchen* würden, und dass sie nicht *zu ihm kommen könnten*, — sie wissen nicht, was diese seine Behauptung für einen Sinn habe(τίς ἐστίν etc.).

V. 37. Da der *achte* Tag (der 22. Tisri) nach Lev. 23, 35 f. 39. Num. 29, 35. Nehem. 8, 18. den sieben eigentlichen Festtagen mit zugezählt wurde (s. *Ewald* Alterth. p. 404.), wie denn auch *Succah* f. 48. 1. der *letzte* Tag (אחרון) des Festes der *achte* ist, so hat gewiss auch Johannes *diesen* Tag, nicht den siebenten (*Theophyl.*, *Buxt.*, *Beng.*, *Reland*, *Paulus*, *Ammon*) gemeint, zumal es überhaupt in späterer Zeit gangbar war, von einer *achttägigen* Laubhüttenfeier zu reden (2. Makk. 10, 6. Joseph. Antt. 3, 10, 4. Gem. Eruvin. 40. 2. Midr. Cohel. 118. 3.). Dem entspricht auch die freie Uebersetzung ἐξόδιον (*Fest-Ausgang*), durch welche die LXX. die Benennung des achten Tages אֶחָדָה (Lev. 23, 36., s. *Keil* Archäol. I. p. 394.) ausdrücken. — τῇ μεγάλῃ dem (vorzugsweise) *grossen*, *feierlichen*. Der superlative Begriff liegt in der Beziehung des durch das Attribut ausgezeichneten Tages zu den übrigen Festtagen. Worin die besondere Auszeichnung desselben *bestanden* habe? Er war eben der *grosse* Schlusstag des Festes; zur *feierlichen* Rückkehr aus den Hütten in den Tempel bestimmt (*Ewald* Alterth. I. 1.) und als Sabbath (vrgl. 19, 31.) geheiligt nach Lev. 23, 35 f. Die Deutung von ἐξόδιον bei Philo de Septenario II. p. 298., dass es der Schluss sämtlicher Jahresfeste sei, gehört so wenig hieher wie die Bezeichnung אֶחָדָה im Tr. *Succah*, da diess nichts weiter als *Festtag* heisst. Zwar hatte nach Tr. *Suc-*

*cah* (s. *Lightf.* p. 1032 f.) dieser Tag besondere Gebräuche, Opfer, Gesänge, doch wird *nicht mehr* geboten, als ihn zu ehren „sicut reliquos dies festi.“ Seine *μεγαλότης* aber lag eben darin, dass er das ganze grosse Fest zum heiligen Abschluss brachte. — Die *ausdrückliche Bezeichnung* des Tages durch *τῇ μεγάλῃ* entspricht dem feierlichen Auftritte Jesu mit dem grossen Worte der Einladung und Verheissung V. 37. 38. Das Feierliche dieses Auftrittes stellt sich auch in *εἰστήκει* (*er stand da*) und in *ἔκραξε* (s. z. V. 28.) dar. — *εἰάν τις διψῇ* etc.) vom geistlichen Bedürfen \*) und geistlicher Befriedigung, wie in der Rede mit der Samariterin. Wie Jesus *hier auf diesen bildlichen* Ausdruck kam, beruht auf sich. Es bedurfte einer besondern Veranlassung dazu nicht einmal, am wenigsten an einem so freudvollen, nach Plut. Symp. 4, 6, 2. sogar bacchantischen Feste mit seinen Gelagen. *Gewöhnlich* nimmt man als Anlass die täglichen *Libationen* an, welche an den sieben Festtagen (doch nach R. Juda in Succah 4, 9. auch am achten Tage) zur Zeit des Morgenopfers geschahen, indem nämlich ein Priester in einem goldenen Krüge von drei Log Wasser aus der Quelle Siloah holte, und dieses, so wie ausserdem auch Wein, an der Westseite des Altars in zwei durchlöchernte Schalen unter Lobgesängen und Musik ausgoss. S. *Dachs Succah* p. 368 f. Die Berücksichtigung dieser Libation *kann*, da sie zu den *Eigenthümlichkeiten* des Festes überhaupt gehörte, auch in dem Fall, wenn sie am achten Tage *nicht mehr* statt fand, gedacht werden, wobei es gleichgültig ist, ob sie aus der antiken Idee der Wasserspende überhaupt (1. Sam. 7, 6. Hom. Od. μ, 362. al., so *de Wette*), oder nach den Rabbinen aus Jes. 12, 3. herrührte. Aber die ganze Anknüpfung der Rede Jesu an diese Libation ist um so zweifelhafter, da er vom *Trinken* redet, und diess das *wesentliche* Moment seines Ausspruchs ist.

V. 38. Jenes *πίνειν* vollzieht sich durch den Glauben; daher der Fortschritt der Rede: *ὁ πιστεύων* etc. — *καθὼς εἶπεν ἡ γρ.*) ist Anführungsformel und kann daher nicht zu *ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ* gehören, so dass es den *schriftgemässen* Glauben bezeichne (*Chrys.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.*, *Calov.* u. M.), sondern *ὁ πιστ.* ist Nominat. absol.

\*) *Luther*: „ein herzlich Verlangen, ja ein betrübtes, elendes, erschrecktes, geschlagenes Gewissen, ein verzagt erschrocken Herz, das da gern wissen wollte, wie es mit Gott dran wäre.“

(vrgl. z. 6, 39.), und *καθὼς εἶπεν* etc. gehört zum folgenden *ποταμοὶ* etc., welche Worte als Citat aus dem A. T. bezeichnet werden. Zwar findet sich eine gleichlautende Stelle nicht, aber das Citat ist nur frei dem Gedanken nach aus Bestandtheilen verschiedener Stellen zusammengesetzt, besonders Jes. 44, 3. 55, 1. 58, 11. (vrgl. auch Ez. 47, 1. 12. Zach. 13, 1. 14, 8. Joel. 3, 1. 23.; nicht aber Cant. 4, 15.). S. *Surenh. καταλλ.* p. 355 f. Speciell an diejenigen Stellen zu denken, in welchen von einem aus dem Tempelberge ausfliessenden Strome die Rede sei, so dass der Gläubige als lebendiger Tempel dargestellt werde (*Olsh.*), trägt ohne Recht des Contextes ein, und ergiebt eine unpassende Vergleichung (*κοιλίας*). Letzteres auch gegen *Gieseler* (in d. Stud. u. Krit. 1829. p. 138 f.), welchem *Lange* L. J. II. p. 945. gefolgt ist. Auf einen apokryphischen oder verlorenen kanonischen Spruch (*Whiston, Seml., Paulus*, vrgl. auch *Ewald* p. 396. u. *Bleek* p. 234. u. in d. Stud. u. Krit. 1853. p. 331.) zu greifen, ist bei der Freiheit, mit welcher Schriftstellen angeführt und verschmolzen wurden, so wie bei dem Mangel jeder anderweiten sichern Spur ausserkanonischer Anführungen in den Reden Jesu, unbefugt und unnöthig, wenngleich grade das charakteristische *ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ* in keiner der obigen Stellen sich findet. Dieser Ausdruck aber: „aus dessen Leibe“ bot sich im Zusammenhange der bildlichen Darstellung sehr natürlich dar; das getrunkene Wasser wird in seinem Leibe zu einem Quell, welcher Flüsse lebendigen Wassers ausströmen lassen wird, d. h. die göttliche Gnade und Wahrheit, welche der Glaubende aus Christi Fülle in sein inneres Leben aufgenommen hat, bleibt nicht in ihm selbst verschlossen, sondern wird sich in reicher Maasse auch Anderen lebendig wirksam mittheilen. Die Sache im Bilde vorgestellt, entstehen diese *ποταμοὶ* aus dem getrunkenen Wasser in der *κοιλία*, und strömen aus ihr hervor durch den Mund, da die gemeinte Wirksamkeit nach aussen eben durch mündliche Verkündigung der erfahrenen Gnade und Wahrheit geschieht (*πιστευομεν, διὸ καὶ λαλοῦμεν*, 2. Kor. 4, 13.). Die Wirksamkeit der Apostel, eines Stephanus u. s. w. sind hierzu der reiche geschichtliche Kommentar. Es erhellt sonach, dass *κοιλία* nicht das Innere oder das Herz des Menschen bezeichnet (Prov. 20, 27. Sir. 19, 12. 51, 21. LXX. Ps. 40, 9. nach A., vrgl. d. Lat. *viscera*), sondern ganz in seiner eigentlichen Bedeutung *Bauchhöhle* zu belassen ist, in Gemässheit des Bildes, durch welches

der Ausdruck bestimmt wird \*). Auch ist das Strömen der Flüsse nicht von der Wirksamkeit auf das *Subject selbst* zu verstehen (*B. Crus.*: „sein Gemüth wird aus der der Tiefe heraus unendlich fort Erquickung, Befriedigung haben,“ vrgl. *Maier*), sondern von der Wirksamkeit *nach aussen*, wie *ἐκ τ. κοιλ.* beweist, daher der verwandte Spruch 4, 14. nicht gleich ist. Verbindet man *ὁ πιστ. εἰς ἐμέ* mit *πινέτω*, so geht *αὐτοῦ* auf Christum, und als Sinn des Ganzen kommt heraus: „Der Durstige möge zu mir kommen, und der an mich Gläubige möge von mir trinken, denn auf mich bezieht sich das, was die Schrift sagt von einem Strome, der in der Messianischen Zeit von Jehova ausfließen wird.“ So *Hahn Theol. d. N. T. I. p. 229 f. u. Gess Pers. Chr. p. 166.* Dagegen entscheidet aber theils, dass der an Jesum Glaubende bereits von ihm *getrunken hat* (6, 35.), so dass also nicht dem Glaubenden, sondern dem Durstenden die Aufforderung zu trinken gilt, theils dass der Ausdruck *ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ* nicht *motivirt* wäre, wenn es auf Jesum, und nicht auf *den* ginge, welcher das *πινέτω* gethan hat (*Nonn.*: *διὰ γαστρὸς ἐκείνου*). — *ὕδωρ ζῶν* wie 4, 10.; *ζῶντος δὲ, ἥγουν αἰὶ ἐνεργοῦντος, αἰκινήτου*, *Euth. Zig.* — Beachte noch das nachdrücklich und gesperrt vorangestellte *ποταμοί*; „nicht mit einem Löffel voll oder mit einer Röhre und Zapfen, sondern mit ganzen Strömen,“ *Luther.*

V. 39. Johanneische Bemerkung zum Verständniss dieses Spruchs. Jesus habe damit gemeint, dass jene Wirksamkeit nach aussen nicht sogleich, sondern erst *durch den nach seiner Verherrlichung zu empfangenden heiligen Geist* eintreten werde. *Dieser* sei es, welcher die Ströme

---

\*) Schon *Chrys.* u. seine Nachfolger nahmen *κοιλίας* gleich *καρδίας*. Verwechslung des Bildes mit dessen Deutung. Lediglich auf derselben Verwechslung beruht der Einwand *Hofmann's* (Schriftbew. II. 2. p. 13.), dass ja das hier gemeinte Wasser nicht in die Bauchhöhle komme. Nach der bildlich plastischen Darstellung kommt's hinein, weil's *getrunken* wird, was ja ebenfalls *bildlich* ist. Wenn aber *Hofm.* selbst einen *innerleiblichen Quellort* des heil. Geistes bezeichnet findet, so wird auch er mit dem Begriffe des Innerleiblichen von der Vorstellung der *κοιλία*, weil der Text selbst dieses Bild in Concinnität mit dem des Trinkens gegeben hat, nicht loskommen können, wenn nicht einer dem Texte fremden exegetischen Prüderie der concrete Ausdruck nachstehen und beliebig verwischt werden soll; *κοιλία* heisst an keiner Stelle des N. T. etwas Anderes als *Leib, Bauch*. — Sonderbar ungehörig zur Einheit des Bildes findet jetzt *Lange* nach *Beng.* in *κοιλία* eine Anspielung auf den *Bauch des goldenen Krugs* (s. z. V. 37.).



lebendigen Wassers aus ihnen hervortreiben werde. Die Deutung des Joh., wie sie aus der eigensten Erfahrung stammt, ist *richtig*, da das Princip des christlichen Wirkens in die Gemeinschaft hinein und überhaupt nach aussen nichts Anderes als eben der heilige Geist ist, dieser aber erst nach der Himmelfahrt gegeben wurde, und nuu die Gläubigen durch denselben mit neuen Zungen und prophetisch redeten u. s. w. Vorher finden sich solche mächtige Strömungen der Glaubensthätigkeit nach aussen nicht. Der Einwand gegen die Richtigkeit der Joh. Auslegung, dass *ῥεύσουσιν* ein relatives Futur. sei, und nicht auf die erst künftig eintretende Geistesausgiessung sich beziehe (*de Wette*), fällt durch die Beachtung des *starken* Ausdruckes *ποταμοὶ* etc. V. 38., welchen Joh. richtig dahin würdigt, dass er nicht die eigene individuelle Glaubens-thätigkeit auf Andere, so weit sie vor dem Geistesempfang möglich war, abbilde, sondern etwas Grösseres und Gewaltigeres, was eben die *vom heil. Geiste* erregten und getragenen *Ströme* des neuen Lebens, die aus den Gläubigen hervor-drangen, gewesen sind. Das *Stärke* und *Eminente* des Ausdrucks (*ποταμοὶ* etc.) lässt daher ein *ποτέ* oder dergl. bei *ῥεύσουσιν* als völlig entbehrlich erscheinen (gegen *Lücke*), und wenn *Lücke* die Johann. Deutung zwar *epexegetisch* richtig, aber *exegetisch* ungenau nennt, so ist dabei übersehen, dass Joh. nicht unter *dem lebendigen Wasser selbst* den heiligen Geist verstanden wissen will, sondern nur *von dem ganzen Ausspruche* sagt, Jesus habe ihn vom heiligen Geiste gemeint, dem christlichen Bewusstsein überlassend, den Geist als das *Agens*, als die *Triebkraft* der lebendigen Wasserströme zu denken. — Zu bemerken ist noch, dass zwar die Libation des Hüttenfestes von den Rabbinen als Symbol der Geistesergiessung gedeutet wird (s. *Lightf.*), dass diess aber mit dem Spruche Jesu und dessen Auslegung um so weniger in Verbindung zu setzen ist, je unsicherer überhaupt eine Beziehung der Worte auf jene Libation sich darstellt, s. z. V. 37. — *οὐπω γὰρ ἦν πνεῦμα*) *nondum enim aderat*, zur Begründung des *οὐ ἔμελλον λαμβάνειν* als Ausdrucks des noch *Zukünftigen*. Das *ἦν*, *er war da* (auf Erden), wird durch *δεδομένον* (*Lachm.*) richtig glossirt (vgl. z. Act. 19, 2.); nur Jesus selbst hatte ihn, und zwar in ganzer Fülle (3, 34.). „Zu der Zeit, da Christus predigte, *verhiess* er den heiligen Geist, und darum war der heilige Geist *noch nicht da*“, *Luther*. Uebrigens streitet der Satz nicht mit der alttestamentlichen, namentlich prophetischen (2. Petr. 1, 21.) Gei-

steswirksamkeit, da an u. St. von dem Geiste, so fern er das Princip des *specifisch christlichen* Lebens ist, geredet wird. In *dieser* Bestimmtheit, mit der *christlich* charismatischen Fülle, war er noch nicht da. Grund: *weil Jesus noch nicht zur Glorie erhoben war*. Er musste erst durch seinen Tod zum Himmel zurückkehren und selbst der Schranken irdischer Leiblichkeit entbunden, das himmlische Regiment antreten, um als Herr über Alles (17, 5. 1. Kor. 15, 25.) und auch des Geistes Herr (2. Kor. 3, 18.) den Geist vom Himmel aus zu *senden*, 16, 7. Diese *Sendung* war die Bedingung des nachmaligen *εἶναι* (adesse). „Die Ausgiessung des Geistes war die Erweisung seiner eingetretenen Ueberweltlichkeit“ (*Hofm. Schriftbeweis* I. p. 196.), wie denn auch das Amt des Geistes, Christum zu verherrlichen (16, 14.), die eingetretene *δοξα* Christi zur Voraussetzung seiner Ausrichtung hat. Bis dahin blieben die Gläubigen an die *persönliche* Erscheinung *Jesu* gewiesen; dieser aber war der Inhaber des Geistes, welcher jetzt noch auf ihn selbst beschränkt und erst nach seinem Hingange zur Mittheilung an die Gläubigen als Stellvertreter Jesu zur Fortführung seines Werkes bestimmt war. S. Kap. 14–16. Damit streitet auch 20, 21 f. nicht; s. z. d. St. An eine Identität des verklärten Christus mit dem heil. Geiste ist nicht entfernt zu denken (vrgl. z. 2. Kor. 3, 17. u. so *Gess Pers. Chr.* p. 155).

V. 40–43. *Ἐκ τοῦ ὄχλου οὖν ἀκούσαντες τῶν λόγων* (s. d. krit. Anm.) etc. stellt nun am Schluss dieser sämtlichen Festreden Jesu (V. 14–39.) die verschiedenen Eindrücke zusammen, welche dieselben auf das Volk gemacht hatten, in Bezug auf das Urtheil über die Person Jesu. *Aus dem Volke nun sagten Manche, nachdem sie die (bisher berichteten) Reden gehört hatten*, u. s. w. Bei *ἐκ τοῦ ὄχλου* ist *τινές* zu denken wie 16, 17. *Buttm. neut. Gr.* p. 138. *Xen. Mem.* 4, 5, 22. u. dazu *Bornem.* Mit *ὁ προφήτης* ist, wie 1, 21. der Deut. 18, 15. Verheissene gemeint, aber nicht als der Messias, sondern der ihm vorangehende *Prophet*, dessen nähere Bestimmung man auf sich beruhen lässt. — *μὴ γὰρ ἐκ τ. Γαλ.* etc.) *denn doch nicht aus Gal. kommt der Messias?* γὰρ bezieht sich auf die Behauptung der *ἄλλοι*, und begründet den *Widerspruch* gegen dieselbe, welcher in *οἱ δὲ ἔλεγον* angedeutet ist. S. *Hartung Partikell.* I. p. 475. Christi Geburt zu *Bethlehem* war der Menge unbekannt. Joh. aber berichtet alle die verschiedenen Meinungen an u. St. rein objectiv, daher aus dem Mangel einer Berichtigung seinerseits nicht zu vermu-

then ist, *ihm selbst* sei die Geburt zu Bethlehem unbekannt gewesen (*de Wette, Weisse*). *Baur* p. 169. benutzt u. St. (und V. 52.), um den Verf. das *historische* Interesse bei Abfassung seiner Schrift abzusprechen. Zu viel geschlossen, da jeder Leser die Berichtigung unmittelbar selbst und aus eigener Kenntniss bereit hatte. — ἡ γραφή) Mich. 5, 1. Jes. 11, 1. Jer. 23, 5. — ὅπου ἦν Δ.) *wo sich David befand*. Er war zu Bethl. geboren und verlebte daselbst als Hirte seine Jugendzeit. 1. Sam. 16. — Eine Spaltung (ἐκάστου μέρους φιλονεικοῦτος, *Euth. Zig.*) also entstand im Volke seinethalben. Vrgl. 9, 16. 10, 19. 1. Kor. 1, 10. Act. 14, 4. 23, 7. Herod. 7, 219.: καὶ σφεων ἐσχίζοντο αἱ γνώμαι. Xen. Sympos. 4, 59. Herod. 6, 109. Eur. Hec. 119.

V. 44. Ἐξ αὐτῶν) Natürlich Solche, die der zuletzt angeführten Ansicht angehörten. Der Streit hatte sie erhitzt. Die gesperrte Voranstellung von τινές giebt diesem besondern Nachdruck. *Etliche* aber waren aus dem Volke gewillt u. s. w. — ἀλλ' οὐδεὶς etc.) nach V. 30. durch göttliche Verhütung (ἐπεχόμενος ἀοράτως, *Euth. Zig.*). Ueber ἐπιβάλλ. v. χεῖρ. vrgl. z. Act. 12, 1. — Nach *de Wette* (vrgl. auch *Luthardt*) kann es die Meinung sein, dass sie die *schüchternen Gerichtsdienere unterstützen* oder für sie handeln wollten. Eingetragen; nach Joh. hatten sie Lust zu einem *Acte der Volksjustiz*, unabhängig von den Gerichtsdienern; aber die Ausführung unterblieb.

V. 45 f. Οὐν) also, in Folge dessen, dass Niemand und auch sie nicht Hand an Jesum zu legen vermocht hatten. — οἱ ὑπηρέται) In Gemässheit des erhaltenen Verhaftsbefehls waren sie bis jetzt Jesu nahe geblieben, um seiner habhaft zu werden. Aber die Macht seiner Reden, durch welche Gott ohne Zweifel auch das Handanlegen der τινές V. 44. verhinderte, hatte den Gerichtsdienern nicht nur die Vollziehung jenes Befehls, sondern auch jede Ausflucht oder Entschuldigung moralisch unmöglich gemacht. — τοὺς ἀρχιερ. κ. Φαρ.) hier durch Nichtwiederholung des Artikels als Eine Kategorie (die Sanhedristen, welche versammelt in der Session zu denken sind) dargestellt. Bei der ersten Erwähnung V. 32. wurden beide Theile mit logischer Nachdrücklichkeit aus einander gehalten. S. *Dissen* ad Dem. de cor. p. 373 f. — ἐξεῖναι) die ἀρχιερ. κ. Φαρισ.; vom nächsten, aber dem Schreibenden fern stehenden Subject. *Winer* p. 142. u. *Ast* ad Plat. Polit. p. 417. Lex. Plat. I. p. 658 f. — V. 46. Das an sich entbehrliche ὡς οὗτος ὁ ἄνθρωπος. hat etwas Feierliches. „Es ist eine *gewaltige* Rede und ein *starkes* Wort, dass sie

in *Demuth* also reden“, *Luther*. „Character veritatis etiam idiotas convincentis prae dominis eorum“, *Beng.*

V. 47—49. Die Antwort wird von den *Pharisäern* im Sanhedrin gegeben, als von dem Theile desselben, welcher am eifrigsten war, über die Orthodoxie und Hierarchie zu wachen. — *μὴ καὶ ὑμεῖς*) doch nicht auch ihr, — Diener des göttlichen Gerichts, die sich nur in strenger Loyalität nach ihren Vorgesetzten zu richten haben. Daher die folgende Frage: doch nicht einer aus den Sanhedristen ist gläubig geworden an ihn, oder aus den *Pharisäern*? Letztere sind als die Classe der orthodoxen und angesehensten Theologen, die zum Muster dienen sollen, abgesehen von ihrer theilweisen Mitgliederschaft des Sanhedrin, noch besonders genannt. — *ἀλλά*) at, abbrechend und rasch zur folgenden gegenheiligen Ausrufung überführend, *Kühner* II. p. 439. *Ellendt* Lex. Soph. I. p. 78. — *ὁ ὄχλος οὗτος*) das Volk da, mit grösster Verachtung gesprochen. Das *Jesu anhangende Volk* steht ihnen vor Augen. Es versteht sich übrigens von selbst, dass die Redenden ihre amtlichen Diener nicht mit zum *ὄχλος* rechnen, sondern klüglich deren Bewusstsein von dem Begriffe des *ὄχλος* sondern, daher die Rede nicht brutal und empörend für die *ὑπηρετάς* selbst ist (gegen *B. Bauer*). — *ὁ μὴ γινώσκ. τ. νόμον*) da es einen solchen Uebertreter des Gesetzes für den Messias hält. Zu *μὴ* s. *Winer* p. 431. — *ἐπάρατοί εἰσι*) verflucht sind sie, dem göttlichen Zorne verfallen! Der *Plural*. ist durch das collective *ὁ ὄχλος* gerechtfertigt, vrgl. V. 44. Der Ausruf selbst ist lediglich als leidenschaftliche Aussage, nicht als Decret (*Kuinoel* u. M.) zu fassen, als hätte der Sanhedrin jetzt beschlossen, oder wenigstens sofort nach Maassgabe des unbedachten Wortes formulirt (*Luthardt*), was 9, 22. erwähnt ist. Eine solche Bannung des *ὄχλος* in Masse wäre ungereimt gewesen. — Ueber die gränzenlose Verachtung des Jüdischen Gelehrtenstolzes gegen die ungelehrte Menge (welche man *עם הארץ*, im Gegentheil von *עם קורא*, nannte) s. *Wetst.* u. *Lampe* z. u. St. *Gfrörer* in d. Tüb. Zeitschr. 1838. I. p. 130. u. *Jahrh. d. Heils* I. p. 240 ff.

V. 50 f. Die *Pharisäer* im Sanhedrin hatten sich V. 47 - 49. so entschieden und leidenschaftlich gegen Jesum ausgesprochen, als ob seine Schuld bereits eine ausgemachte Sache wäre. Dagegen erhebt nun *Nikodemus*, welcher seitdem, dass er mit Jesu die nächtliche Unterredung gehabt (3, 1 ff.), im Stillen ihm zugewendet war, eine Einsprache, in welcher er schlicht und rechtlich die erhitzten

Collegen selbst auf das *Gesetz* (s. Ex. 23, 1. Deut. 1, 16 f. 19, 15.) verweist, dessen Erkenntniss so eben dem Volke abgesprochen war. — *πρὸς αὐτοὺς*) zu den Pharisäern V. 47. — *ὁ ἐλθὼν — αὐτῶν*) der vordem zu Jesu gekommen war (3, 1 f.), obgleich er Einer von ihnen (den Pharisäern) war, 3, 1. — *μὴ ὁ νόμος* etc.) Den Ton hat *ὁ νόμος*: doch nicht unser *Gesetz* richtet u. s. w.? Das *Gesetz* zu kennen, hatten sie ja so eben dem Volke abgesprochen, und gingen doch selbst damit um, ganz *gesetzwidrig* zu verfahren. — *τὸν ἄνθρωπον*) den Menschen; der Artikel bezeichnet den jedesmal in dem gegebenen Falle in Frage tretenden. S. z. 2, 25. — Bei *ἀκούσῃ* und *γνώ* ist nicht *ὁ κρίτης* zu ergänzen, da die Identität des Subjectes zum Gedanken wesentlich ist, sondern das *Gesetz selbst* ist als die (durch den Richter) verhörende und erkennende Instanz gedacht und personificirt. — *τί ποιεῖ*) was er thut, wie sein Thun beschaffen ist.

V. 52. *Doch nicht auch du bist* (wie Jesus) *aus Galiläa*? so dass also deine Sympathie für ihn eine *landsmännische* ist? — *ὅτι προφήτης* etc. Der unbedachte Eifer der Leidenschaft führte zu diesem geschichtlichen Irrthum; denn abgesehen von der *unbekannten* Herkunft vieler Propheten, war wenigstens *Jonas* nach 2. Reg. 14, 25. aus Galiläa \*). Dieser Irrthum kann weder auf kritischem \*\*) noch auf exegetischem Wege entfernt (*Ebrard*: nicht das Land an sich, sondern der damals es bewohnende Volksstamm sei gemeint), darf aber auch nicht gegen die Aechtheit des Evangel. benutzt werden (*Bretschn.*), da dieser Irrung eine Berichtigung zuzufügen um so weniger nöthig war, als sie Jesus, der *nicht* aus Galiläa war, gar nicht traf. Diess zugleich gegen *Baur* p. 169. — Die *Argumentation*, welche in *ὅτι προφ.* etc. liegt, geht vom Allgemeinen zum Besondern, und ist ein negativer Inductionsschluss.

\*) nicht auch *Elias*, dessen Thisbe in Gilead lag (s. *Thenius* zu 1. Reg. 17, 1. *Fritzsche* z. Tob. 1, 2. *Kurtz* in *Herzog's* Encykl. III. p. 754). Ob ferner das Elkosch, aus welchem *Nahum* war, in Galiläa und überh. in Palaestina, und nicht vielmehr in Assyrien (*Michael*, *Eichh.*, *Ewald* u. M.) zu suchen sei, ist sehr zweifelhaft. *Hosea* (s. 7, 1. 5.) war aus dem nördlichen Reich Israel (Samaria).

\*\*) nämlich durch Bevorzugung der Lesart *ἐγείρεται*, nach welcher man nur das *jetzige* Auftreten eines Propheten aus Galiläa verneint findet (so auch *Tiele* Spec. contin. annotationem in loc. nonnull. ev. Joh. Amsterd. 1853.). Diess *ἐγείρεται* hätte ja eben nur in der Erfahrung der Geschichte seinen Grund und Sinn, da *προφήτης* ohne Artikel ganz allgemein ist und nicht den *Messias* meinen kann.



V. 53. zur unächten Perikope von der Ehebrecherin gehörig. — Und es ging ein Jeglicher, nämlich der im Tempel Versammelten, in sein Haus, so dass der Schluss der ganzen V. 37 ff. enthaltenen Scene berichtet wird. Mit der Fassung von den *Sanhedristen*, welche unverrichteter Sache aus einander gegangen, streitet 8, 1. (gegen *Grot.*, *Lampe* u. V. auch *Maier* u. *Lange*. Die Beziehung auf die *Festpilger*, welche in ihre Heimath zurückgekehrt seien (*Paulus*), streitet wider 8, 2.

## KAP. VIII.

Die Perikope von der Ehebrecherin 1—11. ist ein aus der apostolischen Zeit herrührendes Schriftstück eines unbekannten Verfassers, welches, in verschiedenen Textgestaltungen verbreitet, wahrscheinlich schon im zweiten, spätestens dritten Jahrh. (denn schon Constitutt. Apost. 2, 24, 4. wird sein Vorhandensein im Kanon verrathen) in das Johannesevangel. eingefügt, und zu dessen Anknüpfung an das Vorhergehende die Bemerkung 7, 53. hinzugefügt wurde. Dass die Einschlebung dieser uralten Reliquie evangelischer Geschichte aus dem *Evang. sec. Hebr.* geflossen sei, lässt sich nicht mit mehreren älteren Kritikern (vgl. auch *Lücke* u. *Bleek*) aus *Papias* b. *Euseb.* H. E. 3, 39. erweisen; denn in den Worten: ἐπέσειται (*Papias*) δὲ καὶ ἄλλην ἱστορίαν περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἀμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ κυρίου, ἣν τὸ καὶ Ἑβραίους εὐαγγέλιον περιέχει, ist das ἐπὶ πολλαῖς ἀμαρτίαις der schon von *Rufin.* angenommenen Identität entgegen. Aber nur das sehr hohe Alterthum und die sehr frühzeitige Einschaltung des Abschnittes in den Johanneischen Text macht es erklärlich, dass er sich schon in den meisten Codd. der Itala u. in mehreren anderen Verss. findet, dass ferner *Hieron.* adv. Pelag. 2, 17. für seine Existenz, „in multis et Graecis et Latinis Codd.“ zeugen konnte, dass endlich mehr als hundert der jetzt noch vorhandenen Codd., unter welchen D. F. G. H. K. U. T. sind, die Perikope enthalten. Für ihre Entstehung in der christlichen Urzeit spricht ausserdem ihr innerer Charakter, welcher der Johanneischen Darstellungsweise zwar fremdartig, aber dem synoptischen Evangelien-Tone ganz entsprechend ist, und weder einen dogmatischen noch einen kirchengeschichtlichen Grund späterer Erfindung im mindesten verräth. Vgl. *Calvin*: „nihil apostolico spiritu indignum continet.“ Auch trägt der berichtete Hergang ein so starkes Gepräge der Ursprünglichkeit, und ist so gänzlich keinem andern evangeli-

schen Geschichtsstücke nachgebildet, dass er eine spätere Legenden-  
geschichte nicht erkennen lässt, zumal da auch seine *innere Wahrheit*  
bei der Erklärung selbst gegen die vielfach erregten Zweifel sich  
rechtfertigen wird. *Aber Johanneisch ist die Erzählung nicht.* Da-  
für bürgt schon die auffallende, sichtbar eingedrungene Anknüpfung  
derselben an das Vorhergehende durch 7, 53.; ferner die fremdartige  
Störung, mit welcher sie die Einheit des 8, 14 ff. fortgesetzten Be-  
richts zerreisst; ferner ihr ganz den synoptischen Berichten ähnlicher  
Ton und Charakter, wozu insonders auch das bei Joh. nicht vor-  
kommende Vorlegen einer versuchlichen Gesetzfrage gehört; ferner  
das Hinausgehen Jesu auf den Oelberg und seine Rückkehr in den  
Tempel, wodurch man in den *letzten* Aufenthalt des Herrn zu Jerus.  
versetzt wird (Luk. 21.); ferner das gänzliche Fehlen des Johannei-  
schen οὖν, und statt dessen das immer wiederkehrende δέ; endlich  
die nicht Johanneischen Ausdrücke: ὁρᾶτον, πᾶς ὁ λαός, καθίσας  
ἐδίδασκεν αὐτούς, οἱ γραμματ. κ. οἱ Φαρισ., ἐπιμένειν, ἀναμάρ-  
τητος, καταλείπεσθαι und κατακρίνειν. Zu diesen innern Gründen  
gesellen sich sehr wichtige äussere, welche beweisen, dass der Ab-  
schnitt keinesweges in allen Exemplaren des Johannesevang. Auf-  
nahme gefunden hatte, sondern vielmehr schon seit dem dritten und  
vierten Jahrh. stillschweigend oder ausdrücklich aus dem kanonischen  
Texte verwiesen wurde. Denn schon Orig., Apollin., Theodor. Mopsv.,  
Cyr., Chrys., Nonn., Theophyl., Tert., Cypr. u. a. Väter (ausser Hier.,  
Ambr., Aug., Sedul., Leo, Chrysol., Cassiod.) nebst den Catenen,  
schweigen gänzlich von unserer Perikope; Euth. Zig. aber hat und  
erklärt sie zwar, fällt jedoch das Urtheil: Χρὴ δὲ γινώσκειν, ὅτι τὰ  
ἐντεῦθεν (7, 53.) ἄχρι τοῦ πάλιν οὖν ἐλάλησεν κ. τ. λ. (8, 12.)  
παρὰ τοῖς ἀκριβέσις ἀντιγράφοις ἢ οὐχ εὐρηται, ἢ ὠβελισται. Διὸ  
φαίνονται παρ᾽ ἡγγραπτα καὶ προσθήκη καὶ τούτου τεκμήριον, τὸ  
μηδὲ τὸν Χρυσόστομον ὅλως μνημονεύσαι αὐτῶν. Unter den Verss.  
sind es Syr. (in Codd., auch der Nestorianer, u. in den ersten Edd.),  
Syr. p., Copt. (in d. meisten Handschr.), Ar. Sahid. Arm. Goth. Vere.  
Brix., welchen die Perikope fehlt. Auch sehr alte und wichtige  
Codd. haben sie nicht \*), nämlich A. B. C. L. T. X. Δ., unter wel-  
chen jedoch A. und C. hier defect sind (nach Tisch. aber hat C. die  
Perikope nicht gehabt; s. dessen Ausgabe des Cod. C. Proleg. p.  
31.), und L. u. Δ einen leeren Raum lassen; andere Codd. verdäch-  
tigen sie durch Asterisken oder einen Obelus, oder erklären sie in  
Scholien (s. b. Scholz u. Tisch.) ausdrücklich für verdächtig. Ohne  
Zweifel würde unser eingeschliches Apocryphum der alten Kritik  
weniger auffällig geworden sein, wenn es nicht grade im Evang.  
Joh., sondern bei einem der Synoptiker, seinen Platz gefunden hätte.

\*) Sie fehlt auch in Tischend. Cod. *Sinaiticus*.

Aber warum nun grade hier? Will man dieses Räthsel nicht auf eine zufällige, uns unbekannte Ursache zurückführen, u. also unge-  
 löst lassen, so kann die Stellung daraus begriffen werden, dass eben  
 vorher ein misslungener Verurtheilungsplan der Sanhedristen gegen  
 Jesum berichtet war, und hieran ein neuer, abermals misslungener  
 Versuch, ihn zu stürzen, ganz zweckmässig zu passen schien, wobei  
 vielleicht eine alte unkritische Ueberlieferung, dass Joh. der Ver-  
 fasser des Fragments sei, jede Bedenklichkeit beseitigte. Aber auch  
 in dieser Beziehung zeigt sich schon früh die bessernde Kritik. Denn  
 die Codd. 1, 19. 20. al. verweisen die Perikope als zweifelhaften  
 Anhang an das Ende des Evangel.; andere (13. 69. 124. 346.) setzen  
 sie nach Luk. 21, 38., woselbst sie auch, besonders wegen V. 1. u. 2.  
 sich dem geschichtlichen Zusammenhange am besten anschliessen  
 würde. Für die verschiedenen Recensionen, in welchen die Exem-  
 plare umliefen, zeugen die auffallend vielen Varianten, welche grossen  
 Theils nicht das Gepräge der Zufälligkeit und Willkür, sondern  
 das der verschiedenartigen Ursprünglichkeit an sich tragen. Eine  
 eigenthümliche Textgestaltung hat besonders D., woselbst der Ab-  
 schnitt so lautet: Ἰησ. δὲ ἐπ. εἰς τ. ὄρ. τ. ἐλ. Ὁρῶ. δὲ π. παρα-  
 γίνεται εἰς τ. ἱερ. κ. π. ὁ λ. ἤρχ. πρὸς-αὐτ. Ἀγ. δὲ οἱ γρ. κ. οἱ Φ.  
 ἐπὶ ἀμαρτία γιν. εἰλημένην, κ. στ. αὐτ. ἐν μ. λ. αὐτῷ ἐκπειράζοντες  
 αὐτὸν οἱ ἱερεῖς, ἵνα ἔχῃσι κατηγορίαν αὐτοῦ διδ., αὐτ. ἡ γ. κατεῖλη-  
 πται ἐπ. μοιχ. Μωϋσῆς δὲ ἐν τ. νόμῳ ἐκέλευσε τὰς τοιαύτ. λιθάζειν  
 σὺ δὲ νῦν τί λέγεις; Ὁ δὲ Ἰησ. κ. κ. τ. δ. κατέγραφεν εἰς τ. γ. Ὡς  
 δὲ ἐπ. ἔρωτ., ἀνέκλυσε καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ ἀν. ὅμ. πρ. ἐπ' αὐτὴν βα-  
 λέτω λίθον. Κ. π. κατακύψας τῷ δακτύλῳ κατέγραφεν εἰς τ. γ.  
 Ἐκαστος δὲ τῶν Ἰουδαίων ἐξήρχετο, ἀρξάμενος ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων,  
 ὥστε πάντας ἐξελθεῖν, κ. κατελ. μόν. κ. ἡ γυνὴ ἐν μ. οὔσα. Ἀνακ.  
 δὲ ὁ Ἰησ. εἶπ. τῇ γυναικί ποῦ εἰσιν; οὐδεὶς σε κατεχε.; Κάκείνη εἶπεν  
 αὐτῷ οὐδεὶς, κύριε. Ὁ δὲ εἶπεν οὐδὲ ἐγ. σ. κ. Ὑπαγε, ἀπὸ τοῦ νῦν  
 μὴ κέτι ἀμάρτανε. — Verneint ward die Johanneische Abfassung  
 von *Erasm.*, *Calvin*, *Beza*, *Grot.*, *Wetst.*, *Semler*, *Morus*, *Haenlein*,  
*Wegsch.*, *Paulus*, *Tittm.* (Melet. p. 318 ff.), *Knapp*, *Seyffarth*, *Lücke*,  
*Credn.*, *Tholuck*, *Olsh.*, *Krabbe*, *B. Crus*, *Bleek*, *Weisse*, *Baur*, *de*  
*Wette*, *Guericke*, *Reuss*, *Brückn.*, *Luthardt*, *Ewald* u. M., wie auch  
*Lachm.* u. *Tisch.* den Abschnitt aus dem Texte verwiesen haben.  
*Bretschn.* p. 72 ff. schrieb ihn dem Pseudo-Johannes zu, suchte seine  
 Unwahrheit zu erhärten, und gebrauchte ihn so zur Bestreitung der  
 Aechtheit des Evang.; ähnlich verfahren *Strauss* u. *B. Bauer*, wäh-  
 rend *Hitzig* (üb. Joh. Markus p. 205 ff.) den Evangelisten Markus  
 für den Verf. hält. *Vertheidigt* dagegen ist die Authentie im Al-  
 terthume besonders von *Augustin.* (de Conjug. adult. 2, 7.), welcher\*)

\*) Auch *Nikon* im 13. Jahrh. schob die Auslassung der Besorgniss

sein subjectives Urtheil dahin fällt, die Erzählung sei von Schwachgläubigen oder Feinden des wahren Glaubens ausgestossen worden, weil dieselben gefürchtet hätten: „peccandi impunitatem dari mulieribus suis“; — neuerlich von *Mill.*, *Whitby*, *Fabric.*, *Wolf*, *Lampe*, *Bengel*, *Heum.*, *Michael.*, *Storr*, *Dettmers* (*Vindiciae αὐθεντίας* textus Gr. peric. Joh. 7, 53 ff. Francof. ad Viadr. P. 1. 1793.), *Staeudlin* (in 2 Dissertat. Gott. 1806.), *Hug* (de conjugii Christ. vinculo indissolub. Frib. 1816. p. 22 ff.), *Kuinoel*, *Möller* (neue Ansichten p. 313 ff.), *Scholz* (Erklär. der Evangel. p. 396 ff. u. N. T. I. p. 383.), *Klee* u. M., besonders auch *Maier* I. p. 24 f. u. *Ebrard* Krit. d. evang. Gesch. ed. 2. p. 402 ff., *Horne* Introduct. of the textual criticism of the N. T. ed. *Tregelles* p. 465 f., *Hilgenf.* Evang. p. 284 ff., jetzt auch *Lange*. Für die Aechtheit eines durch freie Variantenbenutzung geläuterten Textes erklärt sich *Schulthess* in *Winer* u. *Engelh.* krit. Journ. V. 3. p. 257–317. — V. 14. ἡ ποῦ ὑπάγω) *Elz.*, *Lachm.*: καὶ ποῦ ὑπ. Aber ἡ haben D. K. T. U. X. A. Minusk. u. m. Verss.; καί konnte leicht aus dem Vorhergehenden wiederholt werden, wogegen kein Grund vorliegt, weshalb es in ἡ geändert worden wäre. — V. 16. ἀληθής) *Lachm.* u. *Tisch.*: ἀληθινή, nach B. D. L. T. X. 33. Or. Richtig: ἀληθής kam aus der Umgebung (V. 14. 17.) ein. — V. 20. Nach ἐλάλησεν hat *Elz.* ὁ Ἰησοῦς, gegen viele und wichtige Zeugen. Gewöhnliches Einschleusen. — V. 26. λέγω) *Lachm.*, *Tisch.*: λαλῶ, nach B. D. K. L. T. X. Δ. Minusk. Cyr. Aus V. 25. 28. — V. 28. ὁ πατήρ) *Elz.*, *Scholz*: ὁ πατήρ μου. Aber μου fehlt bei D. L. T. X. 13. 69. 122. al. Slav. Vulg. It. Eus. Cyr. Hilar. Faustin., und ist späterer Zusatz, um das eigenthümliche Verhältniss des ὁ πατήρ zu bezeichnen. V. 29. Nach μόνον haben *Elz.* *Scholz*: ὁ πατήρ, gegen B. D. L. T. X. 1. 22. 69. 249. u. m. Verss. u. Väter. Glosse, welche 253. 259. vor μόνον aufgenommen haben. — V. 34. τῆς ἀμαρτίας) fehlt nur bei D. Cant. Ver. Clem. Faustin., welche Zeugen zu schwach sind, um es als Glossem zu verurtheilen. Ward weggelassen wegen des folgenden allgemeinen ὁ δὲ δοῦλος. — V. 36. ἐλευθερώσῃ) D. H. M. Δ. Minusk.: ἐλευθερώσει Schreibfehler. — V. 38. ἃ ἠκούσατε παρὰ τοῦ πατρὸς ὑμῶν) *Elz.*, *Scholz*: ὃ ἐωράκατε παρὰ τῷ πατρὶ ὑμῶν, Aber ἃ haben B. C. D. K. X. Minusk. Or.; ἠκούσατε und τοῦ πατρὸς lesen B. C. K. L. X. Minusk. u. einige Verss. u. Väter, auch Or. Die Recepta ist mechanische Nachbildung der ersten Vershälfte \*). Die Pronom. μου und ὑμῶν sind nach sehr erheblichen

---

der Schädlichkeit des Inhalts für die Menge zu. S. *Coteler.* Patr. ap. I. p. 235.

\*) Schwerlich ist ἠκούσ. durch die Reflexion eingekommen, dass ἐωράκ. zwar auf Christum, aber nicht auf die Juden zu passen geschiene habe (*Tisch.*). Beides passte auf Beide (s. V. 40. 41.).

Zeugen mit *Lachm.* u. *Tisch.* als unfeine Scheidungszusätze zu tilgen. Endlich hat  $\tilde{\alpha}$  auch in der ersten Hälfte so fast ganz gleiche Zeugen mit dem zweiten  $\tilde{\alpha}$ , dass mit *Lachm.* beide Male  $\tilde{\alpha}$  zu lesen ist. — V. 39.  $\tilde{\eta}\tau\epsilon$ ) B. D. L. Vulg. Codd. It. Or. Aug.:  $\epsilon\sigma\tau\epsilon$ . So *Griesb.* u. *Lachm.*; mit Recht vertheidigt von *Buttm.* in d. Stud. u. Krit. 1858. p. 474 f. Das anscheinend unlogische Verhältniss von Vorder- und Nachsatz bewirkte, dass man theils  $\epsilon\sigma\tau\epsilon$  in  $\tilde{\eta}\tau\epsilon$ , theils  $\epsilon\pi\omicron\iota\epsilon\iota\tau\epsilon$  in  $\pi\omicron\iota\epsilon\iota\tau\epsilon$  (Vulg. Aug. verwandelte. — Nach  $\epsilon\pi\omicron\iota\epsilon\iota\tau\epsilon$  haben *Elz.*, *Lachm.*:  $\tilde{\alpha}\nu$ , welches bei erheblichen Zeugen fehlt, und entbehrlicher grammatischer Zusatz ist. — V. 51.  $\tau\omicron\nu\lambda\omicron\gamma\tau\omicron\nu\epsilon\mu\omicron\nu$ ) *Lachm.*, *Tisch.*:  $\tau\omicron\nu\epsilon\mu\omicron\nu\lambda\omicron\gamma\omicron\nu$ , welches überwiegend bezeugt und deshalb aufzunehmen ist. — V. 52. Statt  $\gamma\epsilon\upsilon\sigma\eta\tau\alpha\iota$  hat *Elz.*  $\gamma\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$ , gegen A. C. D. K. L. M. S. U. X.  $\Delta$ . A. Minus. Or. Cyr. Da B.  $\Sigma\epsilon\omega\rho\acute{\eta}\sigma\eta$  hat, so ist das einstimmige Zeugniss der ältesten Codd. entscheidend gegen das Futur. — V. 53. Nach  $\sigma\epsilon\alpha\nu\tau\omicron\nu$  hat *Elz.*  $\sigma\upsilon$ , welches die besten Codd. einstimmig ausschliessen. — V. 54.  $\delta\omicron\xi\acute{\alpha}\zeta\omega$ ) *Lachm.*, *Tisch.*:  $\delta\omicron\xi\acute{\alpha}\sigma\omega$ , nach B. C.\* D. Minusk. Cant. Vere. Corb. Rd. Colb. Or. Chrys. Ambr. Richtig; das Praes. (vgl. das folgende  $\delta\omicron\xi\acute{\alpha}\zeta\omega\nu$ ) bot sich den Schreibern unwillkürlich dar. — Statt  $\eta\mu\omega\nu$  (so auch *Tisch.*) hat *Elz.*  $\upsilon\mu\omega\nu$  (so auch *Lachm.*). Die Zeugen sind zwischen Beidem getheilt, aber  $\eta\mu\omega\nu$  ward leicht nach dem vorherigen  $\upsilon\mu\epsilon\iota\varsigma$  in Nichtbeachtung der directen Rede in  $\upsilon\mu\omega\nu$  verwandelt. — V. 57. Die Lesart  $\tau\epsilon\sigma\sigma\alpha\rho\acute{\alpha}\kappa\omicron\nu\tau\alpha$ , welche *Chrys.* hat und *Euth. Zig.* in Handschriften fand, steht noch in A. u. drei Minusk., ist aber nichts als geschichtliche Nachhülfe. — V. 59. Nach  $\iota\epsilon\rho\upsilon$  haben *Elz.*, *Scholz.*:  $\delta\iota\epsilon\lambda\theta\omega\nu\delta\iota\alpha\mu\epsilon\sigma\omicron\nu\alpha\upsilon\tau\omega\nu$ ,  $\kappa\alpha\iota\pi\alpha\rho\eta\gamma\epsilon\nu\omicron\tau\omega\varsigma$  welche Worte bei B. D. Vulg. It. al. Or. Cyr. Arnob. Chrys. fehlen. Zusatz nach Luk. 4, 30., woher auch nach  $\alpha\upsilon\tau\omega\nu$  in mehreren Zeugen  $\epsilon\pi\omicron\rho\epsilon\upsilon\epsilon\tau\omicron$  eingedrungen ist.

---

V. 1—3.  $\tilde{\epsilon}\pi\omicron\rho\epsilon$ .) vom Tempel ab. —  $\epsilon\iota\varsigma\tau.\tilde{\omicron}\rho.\tau.$   $\epsilon\lambda$ .) wo er übernachtete, vrgl. Luk. 21, 37. Synoptisches Gepräge in Darstellung und Worten; statt  $\delta\epsilon\theta\theta\omicron\rho\omicron\nu$  (Luk. 24, 1.) braucht Joh.  $\pi\rho\omega\tilde{\iota}$  (18, 28. 20, 1. vrgl.  $\pi\rho\omega\tilde{\iota}\alpha$  21, 4.); statt  $\pi\tilde{\alpha}\varsigma\acute{o}\lambda\alpha\acute{o}\varsigma$  hat Joh.  $\acute{o}\tilde{\omicron}\chi\lambda\omicron\varsigma$  und  $\omicron\tilde{\iota}\tilde{\omicron}\chi\lambda\omicron\iota$ ;  $\kappa\alpha\theta\iota\varsigma\alpha\varsigma\acute{\epsilon}\delta\iota\delta$ .  $\alpha\upsilon\nu$ . ist synoptisch, zu  $\acute{\epsilon}\delta\iota\delta\alpha\sigma\kappa\epsilon\nu$  jedoch ohne Angabe des Inhalts vrgl. 7, 14.; die  $\gamma\rho\alpha\mu\mu\alpha\tau\epsilon\iota\varsigma$  kommen bei Joh. niemals vor. — Der Volksandrang nach dem Festschlusse wäre bei dem grossen Aufsehn, welches Jesus im Feste gemacht hatte, nicht auffallend. — Die Schriftgelehrten und die Phariseer ist die in der synoptischen Erzählungsweise ständige Gegnerschaft, dem Johanneischen  $\omicron\tilde{\iota}$



Ἰουδαῖοι entsprechend. Sie erscheinen hier nicht etwa als *Zeloten* (*Wetst.*, *Kuinoel*, *Staedlin*), deren Charakter weder das Befragen Jesu noch das nachherige Davonschleichen entspräche; aber auch nicht als *Gesandtschaft des Sanhedrin*, welcher sich hierzu gewiss nicht herabliess, und dessen Abgeordnete die Frau nicht im Stiche lassen durften. Es ist vielmehr ein *nichtamtlicher versuchlicher Angriff*, wie deren die Synoptiker mehrere berichten; die Frau ist auf frischer That ergriffen, vorläufig den Schriftgelehrten und Pharis. zu weiterem Verfahren abgeliefert, aber noch nicht vor den Sanhedrin gestellt, sondern wird erst von Jenen zu diesem Versuche gegen Jesum benutzt.

V. 4 f. Beachte besonders hier u. V. 5 f. die ganz *synoptische Umständlichkeit* des Berichts. — κατειλήφθη) mit dem Augment von ἐλῆγα, s. *Winer* p. 67. — ἐπ' αὐτοφώρῳ) auf frischer That, *Herod.* 6, 72. 137. *Plat. Pol.* 2. p. 359. *C. Xen. Symp.* 3, 13. *Dem.* 378. 12. *Soph. Ant.* 51. *Eur. Ion* 1214. Vrgl. *Philo* p. 785. A.: μοιχεῖαι αὐτόφωροι. Ueber λαμβάνειν ἐπί vom Ergreifen beim Ehebruch s. *Toup.* *Opp*, *crit.* I. p. 101. — Der *Buhle*, welcher ebenfalls des Todes schuldig war (*Lev.* 20, 10. *Deut.* 22, 24.), konnte *entflohen* sein. — λιθοβολεῖσθαι) Diess Wort, weil aus *Deut.* 1. l., ist nicht als unjohanneisch zu bezeichnen (*Joh.* 10, 31 ff. braucht λιθάζειν). Nach *Deut.* 22, 23. 24. bestimmt das Gesetz die *Steinigung* ausdrücklich für den besondern Fall, da eine *verlobte Braut* in der Stadt, wo sie hätte Hülfe herbeirufen können, von einem Andern sich beschlafen lässt. Als eine *solche* muss daher nothwendig das ergriffene Weib gedacht werden, weil das λιθοβολεῖσθαι ausdrücklich auf eine im *Gesetze Mose's enthaltene Vorschrift* zurückgeführt wird. Aus *Deut.* 1. l., wo die Verlobte in Bezug auf den Verführer רַעַיָה נָשִׂי genannt wird, erhellt auch, dass das fragliche Vergehen als *qualificirter Ehebruch* betrachtet wurde, wie es denn auch von *Philo de legg. special.* II. p. 311. als εἶδος μοιχείας bezeichnet wird. Die Seltenheit eines solchen Falls eignete ihn um so mehr zum Gegenstande einer versuchlichen Casualfrage. Sonach ist τὰς τοιαύτας von der Kategorie der Ehebrecherinnen *der bestimmten Art* zu verstehen, auf welche eben das die Strafe der Steinigung aufstellende Gesetz Mose's geht: *die derartigen Ehebrecherinnen*. Dass aber Mose 1. l. nicht den Ausdruck נָשִׂי braucht (*Einwand Lücke's*), verschlägt nichts, da er dieses Wort im ganzen Zusammenhange nicht hat, auch nicht bei den übrigen Fällen, son-

dern die Sache anderweit bezeichnet. *Gewöhnlich* sieht man das Weib als *Ehefrau* an, und da Lev. 20, 10. und Deut. 22, 22. pen Ehebrecherinnen dieser Art nicht namentlich die Steinigung, sondern im Allgemeinen die *Todesstrafe* zuerkannt ist, so schliesst man hieraus entweder auf die innere Unwahrheit der ganzen Erzählung (*Wetst., Seml., Morus, Paulus, Lücke, de Wette, Baur u. M.*), oder man nimmt an, dass mit der nicht näher bestimmten Todesstrafe des Gesetzes („des Todes sterben“) die Steinigung gemeint sei (*Michael. Mos. R. §. 262., Tholuck, B. Crus., Ebrard*, zweifelhaft auch *Brückn. u. Luthardt*, entschieden *Ewald Alterth. p. 218. u. Gesch. Chr. p. 399.*). Was Letzteres anlangt, so ist dasselbe jedenfalls dem Texte in Deut. 1. l. zufolge und auch nach der Rabbinischen Tradition eine unsichere Annahme; vrgl. auch *Saalschütz Mos. R. p. 571.* Hier aber, wo das *λιθοβολεῖσθαι* als positive Gesetzbestimmung angeführt wird, haben wir weder Grund noch Recht, eine Beziehung auf eine andere Vorschrift des Gesetzes anzunehmen als auf die, in welcher die Steinigung ausdrücklich als Strafe genannt wird, nämlich Deut. 22, 24. (LXX.: *λιθοβολήσονται ἐν λίθοις*), womit auch der Talmud übereinstimmt *Sanhedr. f. 51. 2.*: „Filia Israelitae, si adultera, cum nupta, strangulanda\*), cum desponsata, lapidanda.“ Die Annahme von *Grot.*, dass seit der Zeit Ezechiel's für den Ehebruch die verschärfte Strafe der Steinigung eingeführt sei, ist mit Ez. 16, 38. 40. Sus. 45. nicht zu begründen; auch steht allen solchen Vermuthungen das *Μωϋσῆς ἐνετείλατο* entschieden entgegen.

V. 6. *Πειράζοντες αὐτόν*) nicht von gutmüthiger Erfragung (*Olsh.*), sondern nach ständiger synoptischer Darstellung des Verhältnisses jener Menschen zu Jesu und nach dem gleich Folgenden vom *böswilligen Versuchen*. Das *Verfängliche* des Planes war: „Entscheidet er mit Mose für die Steinigung, so wird er bei der Römischen Obrigkeit verklagt; denn nach Römischem Criminalrecht wurde Ehebruch nicht mit dem Tode bestraft, und die Steinigung insbesondere wurde von den Römern überhaupt verworfen (s. *Staewdl. u. Hug*). Entscheidet er aber gegen Mose und gegen die Steinigung, so wird er beim Sanhedrin als Gegner des Gesetzes belangt.“ Dass sie *Ersteres* erwarteten und

---

\*) nach dem Talmudischen Kanon: „Omnis mors, cujus est mentio in lege simpliciter, non alia est quam strangulatio“, *Sanhedr. l. l.* Die Unrichtigkeit dieses Kanon (*Michael. l. l.*) ist für uns. St. ganz gleichgültig.

wünschten, beweist ihre präjudicielle Einleitung der Frage durch Anführung der ausdrücklichen Strafbestimmung Mose's \*). Ähnlich ist der Plan der Frage vom Zinsgroschen Matth. 22. Man wendet ein, dass sich die Römer in den Provinzen nicht streng nach ihren eigenen Gesetzen gerichtet hätten; aber bis zum Rigorismus der Mosaischen Bestrafung des Ehebruchs bequemen sie sich bei der Sittenlosigkeit der Zeit gewiss nicht, und wie leicht war es, der gehofften Entscheidung Jesu für Mose vor der Römischen Behörde eine revolutionäre Wendung zu geben, selbst wenn er die Zuständigkeit der Römer irgendwie vorbehalten hätte! Sagt man aber, Jesus hätte ja nur für die Hinrichtung, nicht grade für die *Steinigung* sich zu erklären gebraucht, so verkennt man, dass grade der besondere Fall, auf welchen ausdrücklich die *Steinigung* gesetzt war, vorlag. Sagt man endlich, Jesus hätte die Frage nur *abzulehnen* gebraucht (*Ebrard*), so ist damit nichts gesagt, da er das freilich bei *jeder* Frage konnte. *Andere Auffassungen* des *πειράζειν*: 1) sie hätten ihn entweder bei den Römern verklagen wollen *imminutae majestatis*, weil diese damals das *jus vitae et necis* gehabt, oder bei den Juden *imminutae libertatis*. So *Grot.* Allein durch den Spruch der *Verurtheilung* ward ja jenes Recht der Römer nicht gekränkt; es blieb ihnen durch die Bestätigung und Execution. Daher wendet *B. Crus.* die Frage so: „ob Jesus für die volksmässige *Vollziehung* des Gesetzes stimme — —, oder vielleicht gar ein solches Urtheil auf sich selbst nehmen wolle“ (im Wesentlichen so auch *Hitzig* über Joh. Markus p. 205 ff. u. *Luthardt*), wobei (mit *West.* u. *Schulthess*) das Zelotenrecht zu Hülfe genommen wird. Aber so hätten ja die Frager, welche eine verneinende Antwort als Umstossung des Gesetzes, eine bejahende als Eingreifen in das Amt der Obrigkeit zu benutzen im Schilde geführt hätten (s. *Luthardt*), das, worauf es ihnen angekommen wäre (die *Execution*, und zwar die sofortige, tumultuarische), grade *gar nicht* gefragt. 2) Da die Todesstrafe bei Ehebruch damals schon ausser Gebrauch gewesen, so sei die Frage nur dahin gegangen, *ob überhaupt das gerichtliche Verfahren einzuleiten sei, oder nicht* (*Ebrard* nach *Michael.*). Ganz wider die Worte. 3) *Dieck* in d. Stud. u. Krit. 1832. p. 791 ff.: Da die Todesstrafe des Ehebruchs die Scheidungsfreiheit voraussetze, Jesus aber die Scheidung verwor-

\*) Man beachte in dieser Hinsicht auch das οὐν, V. 5., welches eine dem Mose beistimmende Antwort auch logisch anbahnt.

fen habe, so würde er durch eine Erklärung *für* jene Strafe sich als inconsequent, durch eine Erklärung *gegen* dieselbe aber als Verächter des Gesetzes sich dargestellt haben. Allein abgesehen von der Unwahrscheinlichkeit einer solchen logischen Berechnung von Seiten der Frager hinsichtlich der ersten Alternative, so steht entscheidend *ὡς ἔχ. κατηγ. αὐτόν* entgegen, da die bloße Inconsequenz keinen *Klaggrund* \*) abgegeben hätte. 4) Derselbe Grund ist gegen *Augustin., Erasm., Luther, Calvin, Aret., Jansen, Corn. a Lap., Baumg.* u. M.: durch die *Bejahung* der Frage würde er *inconsequent gegen seine sonstige Milde* geworden sein, durch die *Verneinung* wider Mosen entschieden haben. Besser haben 5) *Euth. Zig., Bengel* u. M., auch *Neand. u. Tholuck* (vrgl. auch *Ewald* Gesch. Chr. p. 399.) den Plan der Anklage nur auf den als gewiss angenommenen Fall, dass er vermöge der Milde seines Urtheils *verneinend* antworten werde, bezogen; *γινώσκοντες γὰρ αὐτόν ἐλεήμονα κ. συμπαθῆ, προσεδόκων, ὅτι φείσεται αὐτῆς, καὶ λοιπὸν ἔξουσιν κατηγορίαν κατ' αὐτόν, ὡς παρανόμως φειδομένου τῆς ἀπὸ τοῦ νόμου λιθαζομένης*, *Euth. Zig.* Allein auch diess ist zu verwerfen, theils schon *a priori*, weil eine verfängliche casuistische Frage am natürlichsten *dilemmatisch* berechnet ist, theils und hauptsächlich, weil in diesem concreten Fall die Einleitung der Frage durch *ἐν δὲ τῷ νόμῳ* etc. unklug angelegt gewesen wäre, um eine *verneinende* Antwort vorzubereiten. *Lücke, de Wette, Baur* \*\*) u. M. verzichten auf

---

\*) Wirklich *verklagen* wollten sie ihn auf die von ihm abzugebende Antwort. Daher hat auch *Hilgenf.* Unrecht, welcher meint, man habe ihn zu einer entscheidenden Erklärung über die Gültigkeit des Mos. Gesetzes drängen wollen; im Bejahungsfall würde er diese Gültigkeit anerkannt und seine eigene Nichtbeachtung des Gesetzes (5, 18. 7, 23.) als verdamulich dargestellt; im Verneinungsfall würde er sich der ausdrücklichen Gesetzverwerfung schuldig gemacht haben. Die Sache so gefasst, konnten sie ihn ja im erstern Falle nicht *verklagen* auf seine Antwort, sondern nur der Inconsequenz bezüchtigen. Diess gilt im Wesentlichen auch gegen *Lange*, nach welchem sie nur heraushaben wollen, ob er es wagen würde, in Messianischer Auctorität ein neues Gesetz aufzustellen. Dann hätten sie ihn ja, wenn er *für* Mose entschieden hätte, nicht *verklagen* können (beim Sanhedrin).

\*\*) Nach *Baur* p. 170 ff. hat die Erzählung gar keine geschichtliche, sondern nur ideelle Bedeutung. Die Hauptidee sei das die Macht jeder Sünde brechende Bewusstsein der eigenen Sündhaftigkeit gegenüber der von den Pharisäern gegen Jesum erhobenen Anklage, dass er mit Sündern umgehe und es mit der Vergebung so leicht nehme.

jede genügende Lösung der Schwierigkeit. — τῷ δακτύλῳ ἔγραφεν εἰς τ. γῆν) ὅπερ εἰώθασι πολλάκις ποιεῖν οἱ μὴ θέλοντες ἀποκρίνεσθαι πρὸς τοὺς ἐρωτῶντας ἀκαιρὰ καὶ ἀνάξια. Γινὺς γὰρ αὐτῶν τὴν μηχανὴν, προσεποιεῖτο γράφειν εἰς τ. γῆν, καὶ μὴ προσέχειν οἷς ἔλεγον, *Euth. Zig.* Einzelne Beispiele dieses Benehmens dessen, der von seiner Umgebung absieht und sich selbst sich überlässt, mit seiner eigenen Gedankenwelt oder Einbildungskraft sich beschäftigend, aus Griechen (Aristoph. *Acharn.* 31. u. dazu Schol. *Diog. Laert.* 2, 127.) u. Rabbinen s. b. *Wetst.* Was Jesus geschrieben, ist nicht einmal zu fragen, auch nicht, ob und was für eine Antwort er mimisch habe andeuten wollen (*Michael.*: die Antwort: „wie geschrieben steht“). Viel Wunderliches bei den Aelteren. S. *Wolf* u. *Lampe*, auch *Fabric.* *Cod. Apocr.* p. 315., welcher meint, Jesus habe den Ausspruch V. 7. geschrieben (nach *Beda*, vrgl. auch *Ewald*). Uebrigens trägt die seltsame Weise, wie Jesus die Abgabe eines Bescheides schweigend abweist (was er ohne Zweifel nach dem Grundsatz thut, sich nicht in die obrigkeitliche Sphäre zu mischen, *Matth.* 22. *Luk.* 12, 13 f. \*)), das Gepräge der Ursprünglichkeit, nicht der Erfindung. — Bei ἔγραφεν bemerke das schildernde Imperf. Der Leser sieht ihn mit dem Finger schreiben. — Die Zusätze in *Codd.* καὶ προσποιούμενος und (stärker bezeugt) μὴ προσποιούμ. sind verschiedenartige Glosseme, und zu erklären: obwohl sich nur so stellend (*simulans*), als ob er schriebe, und: ohne sich um sie zu kümmern (*dissimulans*; *Ev.* 32. setzt αὐτοὺς hinzu). S. *Matthaei* ed. min. z. St.

V. 7. Ἀναμάρτητος, fehllos, nur hier im N. T., sehr oft bei Classikern. Ob es die Freiheit von der Möglichkeit zu fehlen (zu irren oder zu sündigen), wie *Plat. Pol.* I. p. 339. B., oder die thatsächliche Fehllosigkeit meine (vrgl. *γυνὴ ἀναμάρτητος*, *Herod.* 5, 39.), desgleichen ob es allge-

\*) nach *Luthardt*: um anzudeuten, dass die Böswilligkeit der Frage einer Antwort nicht würdig sei. Allein die vielen versuchlichen Fragen, welche ihm nach den Synoptikern von der gegnerischen Seite vorgelegt wurden, waren alle böswillig, und Jesus beanstandet doch ihre Beantwortung nicht. Nach *Lange's* Erdichtung hat Jesus den Ausdruck einer ruhigen Majestät angenommen, die in ihrer spielenden Musse mit keinem Strassenscandal habe behelligt sein wollen. Treffend *Melanth.*: „Initio, cum accusatur mulier, nihil respondit Christus, tanquam in aliam rem intentus, videlicet prorsus a sese rejiciens hanc quaestionem pertinentem ad cognitionem magistratus politici. Postea, cum urgetur, respondet non de muliere, sed de ipsorum peccatis, qui ipsam accusabant.“



mein (2. Makk. 8, 4.), oder in Betreff einer bestimmten Kategorie oder Species der ἀμαρτία gemeint sei (2. Makk. 12, 42. Deut. 29, 19.), darüber entscheidet lediglich der Context. Hier nun muss die thatsächliche Freiheit von der Sünde (zwar nicht speciell des Ehebruchs, weil Jesus diesen selbst bei allem Sittenverderben der Hierarchie nicht bei Sämmtlichen voraussetzen konnte, wohl aber) der Unzucht verstanden werden, weil eben eine solche Sünderin als das Concretum des Gegentheils von ἀναμάρτητος in Frage und vor Aller Augen dasteht. Vrgl. ἀμαρτωλός Luk. 7, 37. ἀμαρτάνειν Jacobs ad Anthol. X. p. 111.; auch 5, 14. ist mit μηκέτι ἀμάρτανε eine besondere Art des Sündigens gemeint, und dasselbe Gebot V. 11. zur Ehebrecherin gesprochen, ist der authentische Nachweis, wie ἀναμάρτητος gemeint sei. Jene Menschen wussten die Unzuchtssünden, welche sie verdammten, mehr dem Scheine als der Wirklichkeit nach zu vermeiden. Die Erklärung von Sündenfreiheit überhaupt (Baur, der einen unrichtigen Lehrgehalt aus u. St. zieht, Luthardt) lässt Jesum eine für den gegebenen Fall unpraktische Bedingung stellen, welche nicht geeignet gewesen wäre, die Gegner durch ihr eigenes Gewissen zu entwaffnen, weil sie eben etwas menschlich Unmögliches enthalten hätte. In jenem concreten Sinne von ἀναμάρτητος aber war die gestellte Bedingung ganz geeignet, die Absicht der versuchlichen Frager zu vereiteln, da einerseits die Bestimmung des Mos. Gesetzes an und für sich völlig gewahrt, anderseits aber dessen Vollziehung an eine Voraussetzung geknüpft ward, welche den Fragestellern, in deren Gewissen Jesus schauete, jeden Gedanken vertreiben musste, seine Antwort zum Klagepunkte bei der Römischen Obrigkeit zu machen. — Bemerke übrigens, wie die allgemeine sittliche Maxime, welche aus u. St. zu entnehmen ist, in der Gemeinschaft der Christen, wie sie ihrer Idee nach sein sollte, das persönliche Verurtheilen fremder Sünde überhaupt aufhebt (vrgl. Matth. 7, 1 ff. Gal. 6, 5.), und an die Stelle desselben das brüderliche Zurechtweisen, Gewinnen, Verzeihen, überhaupt die Liebe als πληρωσις des Gesetzes einführt. — τὸν λίθον) den Stein, mit welchem er sie werfen will. — ἐπ' αὐτῇ) auf sie. S. Bernhardt p. 249. Ellendt Lex. Soph. I. p. 647. — βαλέτω) nicht blose Gestattung, sondern Geheiss, damit desto schlagender. Die Oertlichkeit der Steinigung ist als ausserhalb der Stadt zu denken, Lev. 24, 14. Act. 7, 56. Zu beachten ist noch, dass Jesus nicht sagt: „den ersten Stein“, sondern: zuerst (nämlich von euch, ὑμῶν) den Stein, was die

den Zeugen obliegenden ersten Würfe (Deut. 17, 7. Act. 7, 58.) nicht ausschliesst.

V. 8 f. *Πάλιν* etc.) zur Andeutung, dass er nichts weiter mit der Sache zu thun habe. *Hieron. u. Euth. Zig.*: um den Fragern Raum zu geben, sich fortzumachen. Nicht mit V. 6. übereinstimmend. — *ἐξήρχοντο* schilderndes Imperf. — *εἰς καὶ εἰς* Mark. 14, 19. — *ἕως τ. ἐσχάτ.*) ist mit *εἰς καὶ εἰς* zu verbinden, und *ἄρξ. ἀπὸ τ. πρεσβ.* ist Zwischensatz. S. z. Matth. 20, 8. — Die *πρεσβύτεροι* sind die *an Jahren Aelteren*, nicht die *Volksältesten*, von denen nicht abzusehen wäre, weshalb sie grade zuerst die Parthie des Fortgehens ergriffen hätten; ohnehin sind Volksälteste V. 3. gar nicht mit aufgeführt. Die *Bejahrteren* hingegen waren auch *besonnen* und *klug* genug, zuerst davon zu gehen, statt sich noch mehr zu compromittiren. — *ἕως τῶν ἐσχάτ.*) nicht im Sinne des *Ranges*, die *Geringsten* (so die meisten Neueren: auch *Lücke, B. Crus., de Wette, Maier, Lange*), was der Context nicht ergiebt, nach welchem vielmehr (s. *εἰς καὶ εἰς*) zu fassen ist: *bis zu den Letzten*, nämlich *welche hinausgingen*. Der Zug, dass die Aelteren den Anfang des Hinausgehens machen, ist charakteristisch und ursprünglich; aber ein rangmässiges Hintereinander des Abziehens ist erst von den Auslegern eingetragen. — Die *Recepta* hat nach *ἀκούσ.*: *καὶ ὑπὸ τῆς συνειδήσεως ἐλεγχόμενοι*, — ein Glossem, gegen sehr erhebliche Zeugen, aber der Sache nach richtig. — *μόνος ὁ Ἰησ.* etc.) schliesst die Anwesenheit der Jünger und des entfernteren Volkes nicht aus (gegen *Beza's* Bedenken).

V. 10 f. *Οἱ κατήγ.*) die dich bei mir angeklagt haben. — *οὐδεὶς*) hat Nachdruck: Hat *Keiner* dich verurtheilt? *Keiner* sich für deine Steinigung erklärt? Sonst würden sie das Weib nicht frei zurückgelassen haben, und Alle davon gegangen sein. Das *κατέκρινεν* bezeichnet hier die *sententia damnatoria* nicht als *Gerichtsspruch* (denn die *γραμματεῖς* u. *Pharisäer* waren ja als *Rathfragende* gekommen), sondern als *Urtheilsabgabe der Einzelnen*. — *οὐδὲ ἐγὼ σε κατακρ.* (auch *ich nicht verurtheile dich*. Diess ist nicht der Spruch der *Sündenvergebung*, wie Matth. 9, 2. Luk. 7, 48., aber auch nicht der bloßen *Abweisung rechtlicher Zuständigkeit*, was mit der vorhergegangenen Frage, wie auch mit der folgenden Mahnung in keiner inneren Beziehung stände, sondern die *Verneinung der Verurtheilung*, im Bewusstsein des *Messianischen Berufs* ausgesprochen, nach welchem er *nicht zu verdammen*, sondern das *Verlorne zu suchen und zu retten* hat (3, 17. 12, 47. Matth.

18, 11.), die Sünder nicht verstösst, das glimmende Tocht nicht auslöscht u. s. w. Was demnach in vorliegendem Fall seines Amtes war, nämlich der Sünderin, statt sie zu verurtheilen, Anregung und Raum zur Busse zu geben, das thut er, indem er sie mit der Ermahnung entlässt: *μηκέτι ἁμάρτανε*. Gut *Augustin.*: „Ergo et Dominus damnavit, sed peccatum, non hominem.“ Beachte das Treffende der negativen *Erklärung* und der positiven *Ermahnung*.

V. 12. Nach Ausscheidung des fremden Abschnitts 7, 53. — 8, 11. ist der Zusammenhang mit 7, 52. zu suchen. Dieser ergibt sich einfach so: Nachdem der Sanhedrin seinen Anschlag, Jesu habhaft zu werden, nicht hatte ausführen können und in sich selbst uneinig geworden war, wie 7, 45—52. berichtet ist, konnte Jesus in Folge dieses Misslingens der feindlichen Pläne (*οὐν*) abermals auftreten und zur Versammlung im Tempel (*αὐτοῖς*, vrgl. V. 20.) reden. Dieser abermalige Rede-Auftritt aber ist nicht noch auf den letzten Festtag zu setzen, sondern wird durch V. 20. als ein besonderer Auftritt so bestimmt und von dem frühern unterscheidend kenntlich gemacht, dass er auf einen der *folgenden* Tage zu setzen ist, wie denn V. 21. der gleiche Uebergang und das wiederkehrende *πάλιν* abermals eine neue, auf einen andern Tag fallende Rede einführt. Andere anders, die Reden V. 12—20., ja auch V. 21 ff. noch auf den Tag 7, 37. verlegend, wogegen aber nicht blos das *πάλιν* V. 12. u. V. 21., sondern auch das an beiden Stellen auf eine vorhergehende *geschichtliche* Bemerkung sich beziehende *οὐν* eintritt. Keinesfalls ist, obgleich auch *Lücke's* Bedenken, dass Ein Tag für so viele Reden und Gegenreden wohl zu kurz sei, nicht durchschlagen kann, hinreichender Grund vorhanden, mit *de Wette* anzunehmen, Joh. habe den geschichtlichen Faden nicht sicher festzuhalten gewusst. — *Ich bin das Licht der Welt*, d. h. der *Inhaber und Träger der göttlichen Wahrheit*, von welchem dieselbe in die Menschheit (*κόσμος*) ausgeht. Vrgl. z. 1, 4. Die Form dieses Selbstzeugnisses als äusserlich veranlasst zu denken, und zwar durch die zwei kolossalen goldenen Leuchter, welche am Laubhüttenfeste (aber nachweislich nur am ersten Tage desselben, s. *Succah* 5, 2.) im Vorhofe der Weiber (wo auch das *γαζοφυλάκιον* war) an beiden Seiten des Brandopferaltars brannten (*Wetst.*, *Paulus*, *Olsh.*), ist unsicher, da das Fest bereits vorüber war (man müsste die Worte nur an den *Anblick* der Candelaber knüpfen, wie *Hug* u. *Lange* thun, welcher Letztere Beziehungen auf die geistliche Finsterniss aus der Geschichte von der Ehe-

brecherin mit einmisch), der bildliche Ausdruck selbst aber, wie er dem Wesen der Sache specifisch entsprach, so auch in der prophetischen Anschauung der Messias-Idee (Jes. 42, 6. Mal. 4, 2.) längst gegeben und gangbar war. Vrgl. auch Matth. 4, 15 f. Luk. 2, 32. u. die Rabbinischen Bezeichnungen b. *Lightf.* p. 1041 f. Daher ist nicht einmal die Vorlesung von Jes. 42. als Veranlassung anzunehmen, da ohnehin die Vorlesungen in den Synagogen geschahen, im Tempel aber nicht nachzuweisen sind. Auch in dem Anblicke der aufgehenden oder untergehenden Sonne die Veranlassung zu suchen, geschieht ganz willkürlich. — οὐ μὴ περιπατήσῃ Der stark, doch nicht entscheidend beglaubigte Conjunct. περιπατήσῃ (so *Lachm., Tisch.*) wäre der im N. T. gangbarste Modus nach οὐ μὴ, und konnte daher um so leichter das Futur. verdrängen, welches schwerlicher durch das folgende ἔξει einkam, da dieses mit οὐ μὴ gar nicht zusammenhängt. S. über οὐ μὴ mit dem bestimmter versichernden Futur. z. Matth. 26, 35. Mark. 14, 31. — ἔξει τὸ φῶς τ. ζωῆς) Wie der Gegensatz der göttlichen ἀλήθεια, die σκοτία, das ursächliche Element des Todes ist, so das Licht das des Lebens, nämlich des *Messianischen* Lebens, dieses nicht blos in seiner Vollendung nach der Parusie, sondern auch schon in seiner zeitlichen Entwicklung betrachtet. ἔξει, es wird ihm nicht fehlen, er wird im Besitze desselben sein, da es sich ihm von seinem persönlichen Quell, dem er in der Gemeinschaft Christi nachfolgt, nothwendig mittheilt. Das ἀπολουθεῖν geschieht durch den Glauben, im Glaubenden aber, welcher als solcher nicht mehr in der Finsterniss ist (12, 46. Eph. 5, 8. Kol. 1, 13.), lebt Christus selbst (das Johanneische „ich in euch“ und das Paulinische Gal. 2, 20.; vrgl. z. 6, 51.); so hat er das Lebenslicht, welches von Christo ausgeht, als innern wesentlichen Besitz (*Nonn.*: ὁμόφοιτον ἐν αὐτῷ); er ist selbst Licht in dem Herrn Eph. 5, 8.

V. 13 f. Diese grosse Aussage können die anwesenden Pharisäer (οἱ Φαρισαῖοι) nicht unangefochten lassen; sie bestreiten sie aber, klüglich genug auf das Sachliche nicht eingehend, mit *formellem* Grunde; vrgl. 5, 31. Jesus erwidert, dass auf sein Selbstzeugniss die in Bezug genommene Rechtsregel nicht gelte, da er nicht in eigener menschlicher Individualität, sondern im Bewusstsein himmlischer Sendung und Rückkehr von sich zeuge, was freilich den Gegnern — und daher verwarfen sie sein Zeugniss — eine unbekannte Sache sei. Die Widerlegung liegt darin, dass Gott ohne Unwahrheit von sich selbst zeugt. — καὶ ἐγὼ μαρτ.

etc.) nicht: *wenn ich auch* (*Lücke*), nicht: *wiewohl ich* u. s. w. (*B. Crus.*), da Beides *ἐὰν καὶ* wäre, sondern: *auch wenn*, d. i. *auch in dem Fall* (*adeo tum, si*), wenn ich meinerseits (*ἐγὼ*) u. s. w. *S. Herm. ad Vig. p. 832. Klotz ad Devar. p. 519. Stallb. ad Plat. Apol. p. 32. A.* — *ποῦ ὑπάγω*) durch den Tod. 7, 33. — *ἐρχομαι*) vorher *ἦλθον* vom geschichtlichen Momente der Vergangenheit; hier aber das *Praes.*, wobei Jesus sein *fortdauerndes Auftreten* als Gesandter Gottes meint. Vrgl. 3, 31. Letzteres *vergegenwärtigt* mehr. — *ἢ*) nicht wieder *καὶ*, weil die beiden Punkte nicht, wie vorher, *copulativ* gedacht sind, sondern *alternativ* („es mag von dem Einen oder Andern die Rede sein, so wisset ihr's nicht“), vrgl. 1. Kor. 11, 27. Letzteres ist *bezeichnender*, weil aus einander haltend. *Winer p. 391.*

V. 15 f. Gedankengang nicht ungenau wiedergegeben (*Tholuck*), sondern ähnlich wie 7, 24. Die Verwerfung seines Zeugnisses seitens der Pharisäer V. 13. war ein *Richten* gewesen, welches, da sie sein höheres Verhältniss als Gesandter Gottes nicht kannten, nur *nach seiner äusserlichen sinnlichen Erscheinung*, nach seiner Knechtsgestalt (*εἰσορόωντες ἐμὴν βροτοειδέα μορφὴν*, *Nonn.*), in welcher er ihnen als gewöhnlicher Mensch erschien, geschehen war. Diess sagt ihnen Jesus, und fügt hinzu, wie ganz anders in dieser Beziehung Er verfare \*). Das *κρίνειν* hat durch den Context den *verurtheilenden* Sinn, und *κατὰ τὴν σάρκα* ist nicht von der *subjectiven* Norm zu verstehen (*Chrys.: ἀπὸ ἀνθρωπίνης διανοίας* — — *ἀδίκως*; *de Wette*: nach fleischlicher selbstsüchtiger Art, vrgl. *B. Crus.*), sondern von der *objectiven* Norm (vrgl. *καὶ ὅψιν* 7, 24., *Euth. Zig.: πρὸς μόνον τὸ φαινόμενον βλέποντες, καὶ μηδὲν ὑψηλότερον καὶ πνευματικὸν ἐννοοῦντες*). Vrgl. 2. Kor. 5, 16. — *ἐγὼ οὐ κρίνω οὐδένα*) *ich verurtheile Keinen*. So, im Sinne von *κατακρ.*, ist *κρίνω* nach dem ganzen Contexte zu fassen, aber man hat nicht *κατὰ τ. σάρκα* dabei zu denken, wie schon *Augustin.* vorschlug, und nach *Cyrrill.* die meisten Neueren thun (auch *Kuinoel, Paulus*; auf dasselbe kommt *Lücke's* Ergänzung: *so wie ihr*). Diess ist entschieden verwerflich, theils überhaupt, weil die eigentliche *Pointe* hinzugedacht würde, theils weil V. 16. *καὶ ἐὰν κρίνω* nicht anders als absolut und *ohne* Ergänzung genommen werden

\*) *Hilgenf. Evang. p. 286.* hätte daher nicht urtheilen sollen, das „ich richte Niemanden“ setze die Geschichte von der Ehebrecherin voraus.



kann. Aus diesen Gründen ist überhaupt jede Vervollständigung zu verwerfen, man mag nun *νῦν*, welches auf das künftige Gericht verweise (*Augustin., Chrys., Euth. Zig., Erasm. u. M.*), oder *μόνος* eintragen (*Storr*). Vielmehr spricht Jesus im Bewusstsein, nicht zum Richten, sondern zum Seligmachen gekommen zu sein (vgl. z. V. 11.), seine *Maxime* aus, das was er *principaliter* betolge; dieser Grundsatz aber ist, dass er sich aller Verurtheilung Anderer enthalte. Diess Princip schliesst Ausnahmefälle nicht aus, und für diese giebt dann V. 16. den nöthigen Aufschluss. Treffend *Luther*: „er zeucht sein Amt hiemit an;“ aber ein Gegensatz gegen die Lehren (*Calvin, Beza*) ist ganz fremdartig, und die Sinnbestimmung: ich habe keine Lust am Richten (*de Wette*), legt ein, was nicht da steht \*). — V. 16. καὶ ἐὰν κρίνω δὲ ἐγὼ auch wenn ich aber verurtheile meinerseits, selbst in dem Falle aber (V. 14.), wenn ich u. s. w. Ausnahmen von jener Maxime waren im Gegensatze Jesu zum κόσμος unvermeidlich. Vgl. *Luther*: „Willst du unsern Herrn Gott nicht, so behalt den Teufel; und das Amt, das sonst nicht gesetzt ist zu richten, sondern zu helfen und trösten, das wird gezwungen, dass es richten soll.“ *Luthardt*: „wird aber mein Zeugniß durch den Unglauben zum Gericht.“ Aber das steht nicht da, und Jesus war oft genug zum wirklichen directen κρίνειν genöthiget. — δέ) an der vierten Stelle, weil die vorhergehenden Worte zusammengehören, wie 7, 31. — Nach der Lesart ἀληθινή (s. d. krit. Anm.) ist der Nachsatz: so ist mein Verurtheilen ein ächtes, der Idee entsprechendes, wie es sein soll, — nicht gleich ἀληθής (*B. Crus.*). Vgl. z. 7, 28. Grund: denn allein (wie eine gewöhnliche menschliche Persönlichkeit auf mich selbst beschränkt) bin ich's nicht (welcher verurtheilt), sondern ich und der mich gesendet habende Vater, welche Gemeinschaft nothwendig Alles ausschliesst, wodurch die κρίσις keine ἀληθινή sein würde.

V. 17 f. Nach dem ersten Grunde gegen die Pharisäische Verwerfung seines Selbstzeugnisses (dass er nämlich aus dem Bewusstsein seiner göttlichen Sendung es ablege V. 14.), und nach der daran geknüpften Verweisung des gegnerischen Richtens (V. 15 f.), folgt nun ein zweiter

---

\*) Zu den Einlegungen an d. St. gehört auch die Auskunft von *Lange L. J. II. p. 958.*: Jesus könne das substantielle Wesen des Menschen nie verwerflich finden (sondern nur das Zerrbild, welches er durch die Sünde aus seinem Wesen gemacht habe). Wo steht etwas vom substantiellen Wesen des Menschen?

Grund, nämlich der, dass sein Selbstzeugniss auch gegen die Bestimmung des Jüdischen Gesetzes Deut. 17, 6. nicht verstosse, sondern mehr noch als das daselbst bestimmte Erforderniss der Wahrheit habe. — καὶ — δέ atque etiam wie 6, 51. — τῷ ὅμει.) nachdrücklich, aus dem Sinne der Gegner (vgl. 10, 34. 15, 25.), die sich darauf steiften und Jesum als παράνομον (Euth. Zig.) betrachteten; daher in so fern antijüdisch gesprochen, aber nicht antinomistisch an sich (Schweizer, Baur), oder vom spätern christlichen Gesichtspunkte aus (de Wette, B. Crus., Tholuck), oder so, dass darin liege: für Christum und die Gläubigen sei das Gesetz nicht mehr vorhanden (Messner Lehre der Ap. p. 345.). S. 5, 45–47. 7, 22 f. 5, 39. 10, 35. 19, 36. — Die Gesetzstelle selbst ist sehr frei angeführt, wobei ἀνθρώπων mit betonender Absichtlichkeit gesagt ist, da Jesus *a minori ad majus* schliessen will. Fordert das Gesetz zwei menschliche Zeugnisse, so liegt in meinem Selbstzeugnisse noch mehr; denn die Zeugenden, deren Aussage darin enthalten ist, sind 1) meine eigene Individualität und 2) der Vater, welcher mich gesandt hat, als dessen Dolmetscher (aus dessen Bewusstsein) ich mithin zeuge. Was dem Sachverhalte nach in lebendiger und unzertrennlicher Einheit des gottmenschlichen Bewusstseins geschieht, sein Zeugen und Gottes Zeugen, legt hier Jesus auch nur *formell*, behuf Anwendung jener Gesetzstelle, aus welcher er καὶ ἀνθρώπων argumentirt, auseinander, daher nicht bei ἐγώ: als menschlicher Selbstkenner, als ehrlicher Mann (Paulus) und dergl., oder aber als Sohn Gottes (Olsh., der auch den heil. Geist zuzieht) hinzuzudenken ist.

V. 19. Die Frage der Pharisäer, welche nur so thun, als ob sie nicht wüssten, was Jesus mit ὁ πέμψας με πατέρα meine, womit V. 27. nicht streitet, ist *frivoler Spott*. „Wo ist denn dieser zweite Zeuge, dein Vater?“ er ist ja nicht da! Er müsste ja hier zur Stelle sein, wenn er, wie du gesagt hast, von dir mit zeugete! Als Ausdruck des wirklichen materiellen Verständnisses vom leiblichen Vater zu fassen (Augustin., Beda u. M., auch de Wette, Olsh. und zweifelhaft Lücke), wobei man auch eine lästerliche Andeutung unehelicher Herkunft hat finden wollen (Cyr., Ammon), hat wider sich, dass Jesus schon so häufig und unzweideutig auf Gott als seinen Vater hingewiesen hat; auch verrathen die Frager selbst ihre Verstellung durch ihr ποῦ (nicht τίς fragen sie). Ganz anders ist das Verhältniss der Frage des Philippus 14, 8. — Die Antwort Jesu deckt ihnen mit aller Gelassenheit auf, woher es komme, dass sie

so frevelhaft gefragt. Das εἰ ἐμὲ ᾔδειτε etc. beruht darauf, dass in Ihm der Vater sich offenbare. Vrgl. 14, 9.

V. 20. Ταῦτα τὰ ῥήμα.) V. 12 ff. — ἐν τῷ γαζοφυλ.) am Schatzbehälter. Zu ἐν von der unmittelbaren Nähe, s. Kühner ad Xen. Anab. 4, 8, 22. Ast Lex. Plat. I. p. 700. Winer p. 344., welcher jedoch unnachweislich meint, der Ort selbst, wo der Schatzbehälter gestanden, habe γαζοφυλ. geheissen), so auch Tholuck u. Lange. Ueber das γαζοφυλάκιον, aus 13 ehernen Kasten bestehend, zu den Steuern und milden Gaben im Tempel bestimmt, s. z. Mark. 12, 41. An einem so lebhaft besuchten Orte im Vorhofe der Weiber redete er so, und — Niemand vergriff sich an ihm. — καὶ οὐδείς etc.) historischer Refrain, mit einem gewissen Triumphe (vrgl. 7, 30.) zum Abschluss dieses Redeauftritts.

V. 21. Ein neuer Auftritt hebt an, wie V. 12., und daher nach Analogie von V. 12. auf einen der folgenden Tage (so auch Ewald) zu verlegen (gegen Orig. u. die gewöhnliche Annahme). — Das Stichwort, an welches sich diessmal (anders V. 12.) die weitere Verhandlung knüpft, ist ein schweres Drohwort, strafender noch als 7, 34. — οὐν) da ihn Niemand fest genommen, vrgl. V. 12. — πάλιν) wie V. 12. einen abermaligen Redeauftritt, nicht Wiederholung von 7, 34. ausdrückend. — αὐτοῖς) zu den im Tempel anwesenden, V. 20. — ζητήσετέ με) nämlich als Retter aus dem über euch kommenden Unglück wie 7, 34. Statt des dort zugesetzten καὶ οὐχ ἐνρήσετε aber hier das weit tragischere positive κ. ἐν τ. ἁμαρτ. ὑμ. ἀποθ.: und (nicht versöhnt und geheiligt, sondern) in eurer Sünde (mit ihr noch behaftet, 9, 34. 1. Kor. 15, 17.) werdet ihr sterben, nämlich bei dem allgemeinen Unglück, in welchem ihr um's Leben kommen werdet. Vom ewigen Tode zu verstehen, bietet der Text nicht dar, obgleich jener die Folge des Sterbens in diesem Zustande ist. ἐν τ. ἁμαρτία ὑμ. aber ist collectiv (s. V. 24. 1, 29. 9, 41.) und nicht blos von der Sünde des Unglaubens zu fassen, welcher aber, selbst Sünde (16, 9.), der Grund der Nichttilgung und Häufung ihrer Sünde ist. Zwischen ζητήσετέ με endlich und dem Sterben in der Sünde ist kein Widerspruch, da jenes Suchen nicht das des Glaubens, sondern das nur die Rettung aus der äusserlichen Drangsal betreffende Suchen der Verzweiflung ist. — Die durch καὶ — ἀποθαν. so schauerlich ausgesprochene Vergeblichkeit jenes Suchens wird noch durch ὅπου ἐγὼ ὑπάγω etc. erläutert, denn in den Himmel können sie nicht emporsteigen, um Jesum als Retter

zu finden und herabzuholen. Sonach sind diese Worte ganz wie 7, 34. zu fassen, nicht von der *Hölle*, in welche sie durch den Tod kommen würden; denn Jesus redet nicht von ihrem Zustand *nach*, sondern *bis zu* ihrem Tode.

V. 22. Den Juden ist nicht entgangen, dass er mit *ὑπάγω* einen *freiwilligen* Weggang gemeint hat. Aber dass sie nicht vermögen sollen hinzukommen, wohin *Er* weggehe, das reizt ihren gottlosen *Spott*, und sie fragen: doch nicht etwa *tödten* wird er sich selbst, da er sagt u. s. w.? In diesem Fall können wir ihn freilich nicht erreichen! Den Nachdruck hat *ἀποκτενεῖ* als die höhnisch gedachte *Modalität* des *ὑπάγειν*, durch welche als das *ὅπου* die *Gehenna* gesetzt ist (Joseph. Bell. 3, 8, 5., u. s. *Wetst.*). Der Spott ist boshafter als 7, 35.; um so grundloser daher die Vermuthung des *Orig.*, es werde auf eine geheime Ueberlieferung gezielt, nach welcher der Messias nicht wie andere Menschen sterben, sondern sich aus freier göttlicher Machtvollkommenheit das Leben nehmen werde.

V. 23 f. Ohne den rohen Spott selbst weiter zu berücksichtigen, hält ihnen Jesus mit fester und erhabener Ruhe nur *ihre gemeine Natur* vor, vermöge deren sie so spotten gekonnt, weil sie ihn, den Himmlischen, nicht begriffen. — *ἐκ τῶν κάτω* aus den unteren *Regionen*, d. i. *ἐκ τῆς γῆς* (vgl. Act. 2, 19.), Gegentheil von *τὰ ἄνω*, die himmlischen *Regionen*, wie *ἄνω* von himmlischen Verhältnissen sollenn ist (Kol. 3, 1. 2. Gal. 4, 26. Phil. 3, 14.); vgl. z. *ἄνωθεν* 3, 3. 31. *ἐκ* bezeichnet das *Herrühren*; ihr stammt von der Erde, ich aus dem Himmel. *κάτω* von der *Unterwelt* zu fassen (*Orig.*, *Nonnus*, *Lange*), entspräche zwar dem gangbaren classischen Gebrauche, hat aber die Parallele der zweiten Vershälfte wider sich. — *οὐκ εἰμὶ ἐκ τ. κόσμου τούτου*) ich stamme nicht aus dieser (vormessianischen, vgl. *αἰὼν οὗτος*) *Welt*, negativer Ausdruck der überweltlichen, himmlischen Abkunft \*). Beide Vershälften enthalten den nämlichen Gedanken, und die Sätze *ἐκ τῶν κάτω ἐστὲ* und *ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἐστὲ* haben die Prägnanz des Sinnes, dass jene Menschen auch so *geartet und gesinnt* sind, wie es ihrer niedern weltlichen Herkunft ent-

\*) nicht blos der himmlischen *Geistesrichtung* (*Weizsäcker*), welche sich bei dem von oben stammenden Christus von selbst versteht (vgl. 3, 31.). Ueberall, wo Christus von seiner himmlischen Abkunft redet, redet er im Bewusstsein seiner vormenschlichen Ueberweltlichkeit (im Logosbewusstsein), 17, 5., und sagt ein *Wesensverhältniss* aus.

sprechend ist, ohne höhere Weisheit und göttliches Leben. Vrgl. 3, 31. Darum (οὖν) hatte ihnen Jesus — worauf er sie V. 24. nochmals verweist — gesagt, dass sie sterben würden in ihren Sünden; und dazu fügt er jetzt noch die Begründung bei: ἐὰν γὰρ etc.; denn nur der Glaube kann denjenigen, welche ἐκ τῶν κάρτων und ἐκ τοῦ κόσμου τούτου (als solche Fleisch vom Fleische geboren) sind, zur höhern göttlichen ζωή in Zeit und Ewigkeit (1, 12. 3, 15 f. 6, 40 ff. 17, 3. al.) verhelfen. — Beachte, dass bei dieser Wiederholung des Strafwortes der Accent, welcher V. 20. auf ἐν τ. αἰ. ὑμ. lag, auf ἀποθαν. gelegt ist, und so das *Unkommen selbst* in den Vordergrund tritt, welches nur die Bekehrung zum Glauben abwenden könnte. — ὅτι ἐγώ εἰμι) nämlich der *Messias*, das sich von selbst verstehende grosse Prädicat, in welchem sich die höchste Hoffnung von ganz Israel auf Grund der alten Weissagungen vereinigte, und welches namentlich in allen Verhandlungen Jesu mit den Juden beiden Theilen der *gegenwärtigste Gedanke* war, Jesu selbst, dass er es sei, und den Juden, ob er es sei, oder dass nicht *Er* es sei, sondern ein Anderer, welcher noch kommen werde. Vgl. V. 28. 13, 19. Einem solchen Andern steht das nachdrückliche ἐγώ gegenüber. Die Nichtnennung, aber Selbstverständlichkeit des Prädicats (welches 4, 25 f. genannt war) verleiht demselben eine stille *Majestät*, in welcher es eben von selbst bei dem kurzen Worte ὅτι ἐγώ εἰμι unabweislich in die Vorstellung des Zuhörers tritt. Wie Gott in אֱלֹהִים die Summe des alttestamentlichen Glaubens zusammenfasst, so Christus in ὅτι ἐγώ εἰμι die des neutestamentlichen. Vrgl. *Hofm.* Schriftbew. I. p. 63 f. Das explicirte *Bekenntniss* dieses Glaubens: 17, 3. 1. Joh. 4, 2.

V. 25. Die Juden verstehen wohl das ὅτι ἐγώ εἰμι, erkennen es aber nicht an, und fragen keck und verächtlich: σὺ τίς εἶ; *wer bist du denn?* wobei σὺ den Accent der Geringschätzung hat. Jesus antwortet mit einer *Rückfrage des Befremdens* über ihre so grosse Verstocktheit, verzichtet aber dann sofort V. 26. darauf, sich weiter über sie, seine Gegner, auszulassen. Die Frage des Befremdens ist: τὴν ἀρχὴν ὅτι καὶ λαλῶ ὑμῖν; *was ich ursprünglich (von vorne herein) auch rede zu euch?* nämlich *fraget ihr?* Wer ich bin, das ist's ja, was von Anbeginn meines Auftretens auch meiner Reden Inhalt ausmacht, und darnach könnet ihr nun noch fragen \*)? So hätten sie *wissen* müs-

\*) Aehnlich *Hilgenf.* Evang. p. 287., doch τ. ἀρχ. omnino fassend



sen, was sie fragten. τὴν ἀρχὴν) adverbiall, heisst *anfänglich, von vorne herein*. Herod. 3, 39. 8, 142. Thuc. 2, 74, 2. Xen. Oec. 2, 11. 8, 2. Plat. Conv. p. 190. B. Eryx. p. 398. B., oft bei den LXX. (Gen. 13, 4. 41, 21. al.), mit und ohne den Artikel<sup>2</sup>, s. Schweigh. Lex. Herod. I. p. 104 f. Lennep ad Phalar. p. 82 ff. Mit dem Praes. ist es verbunden (λαλῶ), weil das τὴν ἀρχὴν Geredete fortwährend noch geredet wird (vgl. 15, 27.); vorangestellt aber ist es dem Relativ, weil es die *Pointe* ist, welche die Verstocktheit der Juden fühlbar macht. — ὅ,τι) fragend in Beziehung auf eine unmittelbar vorhergehende Frage, wie oft auch bei Classikern, so dass es sich auf ein vorher gedachtes *du fragst* u. dergl. bezieht. S. Kühner II. §. 837. Anm. 1. Bernhardt p. 443. Krüger §. 51, 17, 3. — καὶ) auch, drückt das entsprechende Verhältniss des Redens zum Sein aus: was ich ursprünglich, wie ich es bin, auch rede zu euch. — Fragend nehmen die Stelle auch Matth., Lachm., Tisch. u. Lücke. Letzterer (auch Euth. Zg.) \*): Ueberhaupt warum rede ich nur noch zu euch? Dagegen ist zwar nicht τὴν ἀρχὴν, welches bekanntlich oft auch bei Classikern von vorne herein, im Sinne von omnino, heisst (Herm. ad Viger. p. 723. Ellendt Lex. Soph. I. p. 237. Breitenb. ad Xen. Oec. 2, 12.), obwohl es so nur in negativen Sätzen, oder solchen, die der Sache nach auf einen negativen Sinn hinauskommen\*\*), gebraucht wird, welches letztere indess auch hier Anwendung finden könnte (wie Plat. Demod. p. 381. D.); auch ist ὅ,τι im Sinne von *varum* zu rechtfertigen (s. z. Mark. 9, 11. Buttm. neut. Gr. p. 218.). Aber der Gedanke selbst ist so wenig sinniger Art und Natur, und enthält eine im Grunde so inhaltsleere, und dabei durch τ. ἀρχὴν noch dazu gedehnte und affectlose Reflexion, dass er aus dem Munde des Johanneischen Jesus, zumal in dieser lebhaften und sinnreichen Umgebung, kaum zu

---

„Ueberhaupt, was ich sogar zu euch rede, — soll ich noch antworten?“ Aber dieses „überhaupt“ wäre überflüssig und nichtssagend. — Der Einwand gegen unsere Fassung, dass sich Jesus nicht von vorne herein als Messias bezeichnet habe, ist grade nach Joh. unrichtig. S. 2, 19. 3, 13., abgesehen von seinen Erklärungen an die Jünger wie 1, 50 ff.

\*) So ohne Zweifel schon Chrys., welcher als Sinn angiebt: τοῦ ὅλως ἀκούειν τῶν λόγων τῶν παρ' ἐμοῦ ἀνάξιοί ἐστε, μήτι γε καὶ μάθετε ὅστις ἐγὼ εἰμι. Vgl. Cyrill. u. Theophyl. Ganz wie Lücke hat bereits Matthaei erklärt: „Cur vero omnino vobiscum loquor? cur frustra vobiscum disputo?“ S. ed. min. I. p. 575.

\*\*) S. bes. Lennep l. l. u. Brückn. z. St.

erwarten ist. Auch stände der Spruch, so verstanden, ganz ausser Zusammenhang mit dem Folgenden, und die logische Verbindung, welche *Lücke* annimmt, würde ein zugesetztes *περὶ ἐμοῦ* oder eine ähnliche Näherbestimmung erfordern. Mit dem gefragten *σὺ τίς εἶ* aber fände ebenfalls keine Beziehung statt, während man doch nach Johann. Art eine Antwort erwartet, welche sich wirklich in irgend einer sinnigen Weise auf das *Gefragte* bezieht \*). Noch entschiedener sprechen diese inneren Gründe gegen die überdiess *τ. ἀρχ.* unrichtig nehmende Erklärung von *Locella* (ad Xen. Eph. p. 164.): „ante omnia quid tandem (de me) dicam vobis?“ *Nicht fragende Fassungen:* 1) „Was ich euch schon im Anfange gesagt habe, das bin ich!“ So *Tholuck* nach *Castal.*, *Beza*, *Calvin*, *Vatabl.*, *Maldonat.*, *Cleric.*, *Heum.* u. M., auch *B. Crus.* Jesus würde damit anzeigen, dass er seine höhere Persönlichkeit schon von Anbeginn in seinen Reden zu erkennen gegeben habe. Das Präsens *λαλῶ* würde als das in der Gegenwart noch Fortdauernde ausdrückend nicht entgegen sein; aber die Wortstellung entspricht nicht, und wenigstens müsste *καί* logischer Weise vor *τὴν ἀρχήν* stehen. 2) „Von vorne herein (vor allen Dingen) bin ich, was ich auch zu euch rede.“ So *de Wette*, vgl. *Luther* („ich bin euer Prediger; wenn ihr das zuerst gläubet, so werdet ihr wohl erfahren, wer ich sei, und sonst nicht“), *Melanth.*, *Aret.* u. M., auch *Maier*, welcher jedoch *τ. ἀρχ.* unrichtig *durchaus* (nichts anderes) fasst \*\*). Vgl. auch *Ammon* L. J. II. p. 405. Jesus würde, statt direct zu antworten: ich bin der Messias, sagen: er sei vor allen Dingen aus seinen Reden zu erkennen \*\*\*). Allein *τὴν*

---

\*) Im Wesentlichen sprechen diese Gründe auch gegen die Fassung von *Nirschl* (in d. theol. Quartalschr. 1855. p. 592 ff.): „wozu soll ich euch noch von dem Ursprunge, d. i. von Gott und meinem eigenen Ursprunge aus ihm, reden?“ Und welche erzwungene Ausdeutung von *τὴν ἀρχήν*!

\*\*) Vgl. *Winer* p. 412., welcher als Sinn angiebt: „ganz das bin ich, als was ich mich in meinen Reden darstelle.“ Aber im Sinne von ganz und gar, wird *τ. ἀρχήν* (gewöhnlich ohne Artikel) nur in Verbindung mit Negationen gebraucht: ganz und gar nicht, durchaus nicht; „cum negatione prae fracta negando servit“, *Ellendt* Lex. Soph. I. 1.

\*\*\*) Hieher gehört auch die Fassung von *Grot.* (welcher im Wesentlichen *Lange* folgt): „Primum (zunächst) hoc sum, quod et dico vobis, hoc ipsum quod me hoc ipso tempore esse dixi; i. e. lux mundi.“ Als ob dastände: *πρῶτον μὲν ὅ,τι καὶ λέγω ὑμῖν.* Wie *Grot.* hat auch *Calov.* erklärt, doch *τὴν ἀρχήν omnino, plane* (also wie *Winer*) nehmend.

*ἀρχήν* heisst nicht *vor allen Dingen*, auch nicht Xen. Cyr. 1, 2, 3., wo *τὴν ἀρχήν μὴ τοιοῦτοι* ist: *von vorne herein* *solche*, d. h. überhaupt nicht solche, *omnino non tales*; eben so wenig Herod. 1, 9., wo es ebenfalls, wie oft bei Herod. *von vorne herein*, d. i. *omnino* ist, vrgl. Wolf Dem. Lept. p. 278. Und wie beziehungslos (es müsste doch irgend ein *posterius* dabei gedacht sein) stände das *ante omnia* da! Mit Recht hat daher Brückn. das „*vor allen Dingen*“ in de Wette's Fassung verworfen, übrigens jedoch dieselbe für die einzig richtige haltend und bei der Bedeutung *von vorne herein* stehen bleibend. Allein man sieht nicht ab, was das „*von vorne herein* bin ich“ u. s. w., und mit solchem Nachdrucke an der Spitze, eigentlich soll. Denn dass Jesus so, wie er sich auch in seinen Reden kund giebt, gleich von Anfang seines Auftritts her gewesen sei und sei, nicht also etwa seitdem anders geworden — diess zu versichern, hatte er keinen Anlass und Grund. 3) „*Allerdings* (nichts Anderes) *bin ich was ich euch auch sage*.“ So Kuinoel, wobei aber dem *τ. ἀρχ.* ein unrichtiger Sinn untergeschoben und *λαλῶ* und *λέγω* verwechselt wird. 4) „*Gleich anfangs habe ich von mir ausgesagt, was ich auch euch erkläre, oder was ich auch jetzt sage*.“ So Starck Not. sel. p. 106., Bretschn. Aber die Ergänzung von *λελάληκα* würde nur dann angedeutet sein, wenn hernach stände: *ὅτι καὶ νῦν λαλῶ ὑμ.* 5) Fritzsche (Lit. Bl. z. allg. Kirchengz. 1843. p. 513. und de conform. Lachm. p. 53.): „*Sum a rerum primordiis* (1, 1.) *ea natura, quam me esse vobis etiam profiteor*.“ So würde sich Jesus als *uranfänglichen Logos* bezeichnen. Völlig unverständlich aber für die Zuhörer, welche weder *τ. ἀρχ.* im absoluten Sinne noch *ὅτι κ. λ. ὑμ.* so wie Fritzsche zu fassen veranlasst waren; wenigstens müsste, was Letzteres betrifft, *λέγω* statt *λαλῶ* gesagt sein. 6) Man verbindet *τ. ἀρχήν* mit *πολλὰ ἔχω* etc. V. 26. und setzt nach *λαλῶ ὑμῖν* nur ein Komma. So schon Codd., Nonnus, Scalig., Clarius, Knatchb., Raphel, Beng. und neuerlich Olsh. und Hofm. Schriftbeweis I. p. 65. II. p. 178. Dabei wird entweder mit Scalig. *ὅτι, weil*, geschrieben (so Bengel: „*principio, quum etiam loquor vobis* [Dativ. comm.: „*ut credatis et salvemini*“], *multa habeo de vobis loqui* etc.“ \*)), oder *ὅτι, was*

\*) Vrgl. Hofm.: „Anfänglich, nämlich für jetzt, weil diess die Zeit ist, wo er zu ihnen redet, hat er viel über sie zu reden und zu urtheilen mit Worten.“ *τὴν ἀρχήν* sei im Gegensatz zu einem *τὸ τέλος* gedacht, d. i. zu einer Zeit, wo sich das, was er jetzt redet, durch die *That* bewähren werde, V. 28. So wird Sinn und

(*Olsh.* nach *Clarius*: „für's erste habe ich, was ich euch auch offen sage, Vieles an euch zu tadeln und zu strafen; ich bin also euer ernster Ermahner“). Aber so würde Jesus auf die Frage *σὺ τίς εἶ* gar keine Antwort geben; *τὴν ἀρχὴν*, ursprünglich, würde in den Sinn zuvörderst (*πρῶτον*) umgesetzt, und der Zwischensatz ergäbe nach *Olsh.* etwas ganz Ueberflüssiges, und nach *Beng.* u. *Hofm.* zugleich Erzwungenes und Geschraubtes. 7) Exegetisch unmöglich ist die Auslegung des *Augustin.*: „*Principium* (den Uranfang aller Dinge) *me credite, quia* (*ὅτι*) *et loquor vobis, i. e. quia humilis propter vos factus ad ista verba descendi.* Vrgl. *Ambr., Beda, Rupert* u. *M.* Unklar und eintragend ist 8) die Fassung von *Luthardt* (*ὅτι*, dass: „von Anfang bin ich, dass ich auch rede zu euch“): Jesus bezeichne die Handlung seines Redens, das Dasein seines Wortes, als seine Gegenwart für die Juden; von seinem ersten Auftreten an sei es seine Art gewesen, dass er, der als das Wort Gottes auf Erden Gegenwärtige, sich eine Gegenwart für die Menschen im Wort gegeben habe. Soll hiernach, wie es scheint, *τὴν ἀρχὴν ὅτι* heissen: von Anfang ist das meine Art, dass, so kann diess unmöglich in dem hinzuzudenkenden einfachen *εἰμί* liegen, und wie viel wird in das bloße *λαλῶ ὑμῖν* gelegt!

V. 26. Die Frage V. 25. war ein Vorwurf. Darauf bezieht sich das mit dem ganzen Nachdrucke an der Spitze stehende *πολλά*; das gegensätzliche *ἀλλ'* aber und das ausschliessende *ταῦτα* besagen, dass er das *πολλά*, was er von ihnen zu reden und zu richten habe (in Bereitschaft, vorrätig habe), nicht sage, sondern eben nur das, was er von seinem Sender vernommen. Vrgl. 16, 12. Aehnlich *Euth. Zig.* nach *Chrys.* u. *B. Crus.* Man denke nach der Frage V. 25. eine strafende Pause. Zu umschreiben: „Gar Vieles habe ich von euch zu reden und insonders zu tadeln, aber ich enthalte mich dessen und beschränke mich auf meine unmittelbare Aufgabe, das der Welt zu sagen, was ich von Gott dem Wahrhaftigen, der mich gesandt,

---

Zusammenhang hineingelesen und doch das *καί* (unter Berufung auf *Hartung* Partik. I. p. 129.) völlig vernachlässigt, oder vielmehr aus dem Relativsatz in den Hauptsatz hinübergedacht. Wie die *Hartung*'schen Stellen ohne alle Trajection zu erklären seien, s. b. *Klotz* ad *Devar.* p. 635 ff. Namentlich kann von einer Trajection des *καί* im N. T. an keiner Stelle mit Grund die Rede sein. *Hofm.* erklärt, als ob Joh. geschrieben hätte: *τὴν ἀρχὴν, ὅτι νῦν λαλῶ ὑμῖν, καὶ πολλά ἔχω* etc.



vernommen habe (s. z. V. 28.), auf die Mittheilung der göttlichen Wahrheit.“ Abweichende Fassungen des Gedankengangs s. b. *Schott* Opusc. I. p. 94 ff. Nach Aelteren fassen ihn *Lücke* u. *de Wette* so, dass Jesus sagen wolle: „aber, wie viel ich auch über euch zu richten habe, so ist meine *κρίσις* doch *ἀληθής*, denn ich rede zur Welt nur, was ich vom Vater, dem Wahrhaftigen, gehört habe.“ Vgl. auch *Tholuck* u. *Lange* (welcher jedoch einträgt: es ist mir *schmerzlich*, aber es *muss* so sein). Allein so wird der Gegensatz erst *künstlich* gebildet, und die *ausgesprochene* Antithese zwischen dem, was Jesus zu reden *hat* (*ἔχω λαλεῖν*), und dem, was er wirklich *sagt* (*λέγω*), wird vernachlässiget. — *κἀγώ*) und *ich* meines Theils, Gotte gegenüber, hängt mit *ταῦτα* etc. zusammen. — *ταῦτα*) diess und nichts Anderes. Der Sache nach treffend *Chrys.*: τὰ πρὸς σωτηρίαν, οὐ τὰ πρὸς ἔλεγχον. — εἰς τ. κόσμ.) S. z. Mark. 1, 39. Vrgl. Soph. El. 596.: κήρυσσέ μ' εἰς ἅπαντας. Nicht wieder *λαλῶ* (*Lachm.*, *Tisch.*), sondern *λέγω*, weil die Vorstellung im Gegensatze bestimmter geworden ist; was er gehört hat, *das* ist's, was er *sagt*. Er hat der Welt etwas Anderes zu *sagen*, als von der Nichtswürdigkeit seiner Gegner zu *reden*. Ersteres *thut* er, auf Letzteres, so viel Stoff dazu er auch hat, *verzichtet* er.

V. 27. Ὡ τῆς ἀγνοίας! οὐ διέλεπεν αὐτοῖς περὶ αὐτοῦ διαλεγόμενος, καὶ οὐκ ἐγίνωσκον, *Chrys.* Aber das Auffallende, ja sehr Unwahrscheinliche (*de Wette*), welches man in diesem Nichtverstehen findet, beseitigt sich durch die Beachtung, dass V. 21. ein *neuer* Redeact anhub, bei welchem nicht wieder grade die nämlichen Zuhörer wie beim vorigen (V. 16 ff.) gewesen sein müssen; daher um so weniger das Nichtverstehen in den Begriff der *Nichtanerkennung* (*Lücke*) umzusetzen, oder als *verstocktes* anzusehen (*Tholuck*), oder ὅτι: in welchem Sinne auszudeuten (*Hofm.* l. l. p. 180.), oder mit *Luthardt* αὐτοῖς zu pressen und als Sinn der einfachen Worte anzugeben ist, „dass er in seiner Selbstbezeugung den sendenden Gott ihnen als den Vater bezeuge.“ Das steht nicht da, sondern *blos*: dass er (durch jenes ὁ πέμψας με) vom Vater ihnen sagte. Ueber *λέγειν* mit Accus. im Sinne von *λ. περὶ* s. *Stallb.* ad Plat. Apol. p. 23. A. Phaed. p. 79. C. Vrgl. z. 1, 15.

V. 28 f. Οὐν) nicht *blos* „Fortführung der Erzählung“ (*de Wette*), sondern: *also*, in Bezug auf dieses Nichtverstehen, wie auch durch τότε γνώσεσθε bestätigt wird, welches sich auf οὐκ ἔγνωσαν V. 27. bezieht, und zwar seinem Inhalte nach logisch richtig, da die Juden, hätten sie



die Messianität Jesu erkannt, auch sein Reden von seinem Vater verstanden haben würden. — *ὅταν ὑψώσητε* etc.) *wenn ihr erhöht haben werdet*, nämlich an's Kreuz. Vrgl. z. 3, 14. Die Kreuzigung als That der Juden, welche sie herbeigeführt haben, wie Act. 3, 14 f. — *τότε γνώσ.*) Vgl. 12, 32. 16, 8 ff. Dann wird der Erfolg eintreten, den ihr bis dahin von euch weiset, dass ihr erkennen werdet u. s. w. Grund: weil durch den Tod Jesu seine *δόξα* und die mächtigen Erweise derselben (Ausgiessung des Geistes, Wunderthätigkeit der Apostel, Bau der Kirche, Strafgericht der Juden, Wiederkunft zum Gericht) bedingt waren. Dann werden euch die Augen aufgehen, was theils willig und noch zeitig (wie Act. 2, 36 ff. 4, 4. 6, 7.), theils widerwillig und zu spät geschehen wird (vrgl. z. Matth. 23, 39.). Treffend Beng.: „cognoscetis *ex re*, quod nunc *ex verbo* non creditis.“ — *καὶ ἀπ' ἑμαυτοῦ* etc.) noch von *ὅτι* abhängig, und zwar bis *μετ' ἐμοῦ ἔστιν*, so dass dem allgemeinen *ποιῶ* das specielle *λαλῶ* und das generelle *μετ' ἐμοῦ ἔστιν* (mein Helfer und Beistand ist) *zusammen* entspricht. Daher nicht Redekürze, welche dadurch zu vervollständigen sei, dass man neben *ποιῶ* noch *λαλῶ*, und bei *λαλῶ* noch *ποιῶ* denke (*de Wette* nach Beng.). Das Richtige hat schon *Nonnus* (welcher V. 29. *ὅτι καὶ* etc. anfängt), und der Einwand (*Lücke*, *de Wette* u. M.), dass *οὐκ ἀφῆκε* etc. zu abgerissen stehe, hat nichts auf sich, da grade bei Joh. die asyndetische Fortsetzung der Rede sehr häufig ist, und hier auch dann statt fände, wenn *καὶ ὁ πέμψ.* etc. nicht mehr von *ὅτι* abhängig wäre. — *ταῦτα*) wird willkürlich und ohne Beispiel (Matth. 9, 33. gehört nicht hieher) aus einer Vermischung zweier Vorstellungen gleich *οὕτως* erklärt. Jesus meint mit dem deiktischen *ταῦτα* überhaupt *seine Lehre* (vrgl. V. 26.), *in deren Vortrag er auch jetzt begriffen war*. Diese aber redete er in Gemässheit der vom Vater erhaltenen, d. i. nach der durch die unmittelbare Anschauung der göttlichen Wahrheit beim Vater vor der Menschwerdung empfangenen Anweisung. Vrgl. V. 38. 1, 18. 3, 13. 6, 46. 7, 16 f. — *οὐκ ἀφῆκε* etc.) Bekräftigung des letzten Gedankens, negativ ausgedrückt wegen der scheinbaren Verlassenheit, den vielen und mächtigen Feinden gegenüber. Das *Praeter*. bezieht sich auf die *Erfahrung der ganzen Wirksamkeit bis jetzt* (vgl. hernach *πάντοτε*), nicht auf den *Zeitpunkt der Sendung*, wozu die folgende Begründung nicht passt. — *ὅτι ἐγώ* etc.) *weil ich* u. s. w., Motiv zu jenem *οὐκ ἀφῆκε* etc. Wie hätte er mich allein lassen sollen, da ich es bin, welcher

(ἐγώ mit Nachdruck) u. s. w. *Olsh.* sieht in οὐκ ἀφῆκε etc. den Ausdruck der *Wesensgleichheit*, und ist ὅτι die Angabe des *Erkenntnissgrundes*. Ersteres ist falsch, da der Sinn von οὐκ ἀφῆκε etc. dem von μετ' ἐμοῦ ἔστιν gleich ist, und Letzteres würde unzureichend begründen, weil nur auf *sittliche Uebereinstimmung* lautend.

V. 30—32. Man beachte die Scheidung der Subjecte. Die πολλοί sind Viele unter den *Zuhörern überhaupt*; unter diesen πολλοῖς waren auch *Jüdische Hierarchen*, und zu diesen spricht Jesus, weil er die Unbeständigkeit und Unlauterkeit ihres augenblicklichen Glaubens\*) erkannte, die Worte V. 31. 32., welche sofort die Folge hatten, dass sie wieder zur Opposition umschlugen; daher nicht Inconsequenz in Behandlung der Zuhörer (*B. Bauer*). — ἐὰν ὑμεῖς etc.) wenn ihr *euern Theils* u. s. w.; denn sie waren mit dem ungläubigen Haufen vermischt, und werden durch ὑμεῖς aus diesem als die Subjecte hervorgehoben, denen die Ermahnung und Verheissung gelten soll. *Bleiben* sollen sie in Jesu Wort, nämlich als in dem beständigen Elemente ihres innern und äussern Lebens. Andere Form der Vorstellung: 5, 38. Vrgl. 2. Joh. 9. — ἀληθῶς) wirklich, nicht blos scheinbar nach momentaner Ergriffenheit. — γνώσεσθε τ. ἀλήθ.) denn die göttliche Wahrheit ist der *Inhalt* des λόγος Christi, Christus selbst ihr Inhaber und Träger, und die *Erkenntniss* derselben hebt mit dem Gläubigwerden erst an, da sie die lebendige und sittliche Intelligenz des Glaubens ist (17, 17. 1. Joh. 1, 3 ff.). — ἐλευθερ.) von der *Slaverei* der Sünde. S. V. 34. Vrgl. Rom. 6, 18 ff. Die Wahrheit als Mittel der *Heiligung* nach vorgängiger Rechtfertigung durch den Glauben.

V. 33. Ἀπεκρίθησαν) Das Subject können keine Anderen sein als die πεπιστευκότες αὐτῷ Ἰουδαῖοι V. 31. So richtig *Melanth.* („offensi resiliunt“), *Maldonat.*, *Bengel*, *Olsh.*, *Kling*, *B. Crus.*, *Hilgenf.*, *Lange*, *Ewald* u. M. nach *Chrys.*, welcher treffend bemerkt: κατέπεσεν εὐθὺς αὐτῶν ἡ διάνοια· τοῦτο δὲ γέγονεν ἀπὸ τοῦ πρὸς τὸ κοσμικὰ ἐπιτοῦσθαι. Andere zu verstehen hat Joh. selbst abgewehrt, indem er V. 31. jene gläubig gewordenen Juden aus den πολλοῖς V. 30. hervorhob, und sie ausdrücklich als die Personen des folgenden Gesprächs hinstellte. Daher ist

\*) Nicht schon die *Empfänglichkeit* für das Heil wird von Joh. *Glaube* genannt, wie *Messner* Lehre der Ap. p. 349. in Bezug auf u. St. annimmt. Auch nicht 6, 69. 1. Joh. 4, 16.

nicht mit *Augustin.*, *Calvin*, *Lampe*, *Kuinoel*, *de Wette*, *Tholuck*, *Lücke*, *Maier* an ungläubig und feindselig gebliebene Juden, von den V. 31. erwähnten verschieden, zu denken (*ἀπεχρ.*: man antwortete), wozu auch V. 37. *ζητεῖτέ με ἀποχ.* nicht nöthiget, da jene *πεπιστευκότες* durch die in V. 32. gefundene Kränkung ihres Nationalstolzes sofort wieder umgeschlagen und in die Reihe der Gegnerschaft zurückgetreten waren. Sonach ist auch nicht mit *Luthardt* zu sagen, von *Gegnern* komme die Antwort *zunächst*, aber auch von den *Gläubigen* hätten Manche in Unverstand mit eingestimmt. Nur auf die *πεπιστευκότες* lautet der Text. — *σπέρμα Ἀβρ. ἐσμ.*) welchem ja, als zur Weltsegnung und Weltherrschaft bestimmt (vrgl. Gen. 22, 17 f. 17, 16.), der Slavenstand etwas ganz Fremdartiges ist! Dieser Obersatz ihres Schlusses aber beweist, dass sie nicht die *individuelle*, bürgerliche Freiheit meinen (*Grot.*, *Lücke*), sondern die *nationale*, wobei sie leidenschaftlicher Weise die Aegyptische und Babylonische Geschichte ihres Volks ausser Rechnung lassen, und nur das damalige Geschlecht im Auge haben, welchem freilich unter dem klugen Römerregimente der Schein politischer Freiheit geblieben war (Joseph. Bell. 6, 6, 2.). Diesen konnten sie je nach den Umständen, wie hier, wenigstens in die Kategorie der *Nichtknechtschaft* mit bringen. Daher bedarf es nicht einmal der Unterscheidung einer Herrschaft *de facto* und *de jure*, welche *letztere* von den Juden in Abrede gestellt werde (*Lange*, *Tholuck*), wie schon *Selden* zwischen der *servitus extrinseca* und *intrinseca* (diese werde verneint) unterschied. Ueber den leidenschaftlichen Freiheitsstolz der Juden, welcher endlich das Verderben über sie brachte, s. *Lightf.* p. 1045. Nach *Luthardt* protestiren sie gegen die *geistliche* Abhängigkeit, nicht zwar hinsichtlich der Gesinnung (*B. Crus.*), aber *hinsichtlich der religiösen Stellung*, vermöge deren alle anderen Völker in Betreff der Heilsvermittlung von ihnen, den Privilegirten Gottes, abhängig seien. Aber der *größere* Missverstand von *volksthümlicher* Freiheit ist den Analogieen anderer Missverständnisse des höhern Sinnes Jesu bei Joh. entsprechender (vrgl. den Nikodemus, die Samariterin, die Rede vom Brode des Lebens), und was lag dem Abrahamidenstolze näher als der Gedanke an die *κληρονομία τοῦ κόσμου* (vrgl. Rom. 4, 13.), welcher in ihrer Einbildung alle Volksknechtschaft ausschloss? Als Abraham's Saame fühlten sie sich als *αἷμα φέροντες ἀδέσποτον* (*Nonn.*).

V. 34. *Δείκνυσιν* (und zwar mit feierlicher Versiche-

rung), ὅτι δουλείαν ἐνέργηεν ἄνωτέρω τὴν ἐξ ἁμαρτίας, οὐ τὴν ἐκ δυναστείας ἀνθρώπου, *Euth. Zig.* — ὁ ποιῶν) statt sich frei von ihr zu erhalten. — δοῦλος) nach seinem sittlichen Ich. Vrgl. zu Bild und Sache Rom. 6, 17 ff. 7, 14 ff. Analoge Beispiele aus Classikern bei *Wetst.*, aus Philo bei *Loesn.* p. 149.

V. 35 f. Was steht aber dem Sündensclaven bevor? Ausschliessung aus dem Messiasreiche! Diese Drohung kleidet Jesus in den *allgemeinen Satz* des bürgerlichen Lebens: *Der Slave aber hat keinen ewig bleibenden Sitz im Hause*; er muss sich verkaufen, wegzagen lassen. Vrgl. Gen. 21, 10. Gal. 4, 30. Die Anwendung, welche Jesus bei diesem Gemeinsatze beabsichtigt: „Der Sündenslave bleibt nicht auf ewig in der Theokratie, sondern wird bei Errichtung des Messiasreiches aus dem Gottesvolke ausgestossen.“ — εἰς τὸν αἰῶνα) auf ewig, Ausdruck nach Maassgabe des *abgebildeten Verhältnisses*. Nach αἰῶνα ist mit *Lachm.* und *Kling* ein Punkt zu setzen, weil ἐὰν οὖν etc. lediglich aus ὁ υἱὸς μ. εἰς τ. αἰ., nicht aus dem Vorherigen, folgert, und weil ὁ υἱὸς etc. im logischen Fortschritt der Rede einen neuen Theil anhebt. Der Gedankengang ist nämlich: 1) Wer die Sünde thut, ist Slave der Sünde und wird aus dem Messianischen Gottesvolke ausgeschlossen. 2) Ganz anders als mit dem Slaven, welcher das Haus verlassen muss, verhält es sich mit dem Sohne, daher dieser es ist, welcher euch die wirkliche Freiheit verschafft. — ὁ υἱὸς μένει εἰς τ. αἰῶνα) nämlich ἐν τῇ οἰκίᾳ, — ebenfalls Gemeinsatz, aber mit der beabsichtigten *Anwendung* des allgemeinen ὁ υἱὸς auf *Christum*, welcher als der Sohn Gottes auf ewig seine Stellung und Macht im *Gotteshaus*, in der Theokratie, behält \*). Aus diesem μένει εἰς τ. αἰῶνα folgt (οὖν), dass, wenn Er aus dem Slavenstande befreit, eine *wirkliche* nicht bloß scheinbare, Freiheit eintritt, da, vermöge des immerwährenden Bestandes seines Hausrechtes in der Theokratie, die von ihm verfügte Freilassung den wirklichen und endgültigen Erfolg haben muss, was nicht nothwendig der Fall wäre, wenn Er nur zeitweilig im

---

\*) Bezieht man die beabsichtigte Anwendung von ὁ υἱὸς auf den sittlich freien Menschen, welcher „nicht bloß in geschichtlichem, sondern in wesentlichem, weil ethisch vermittelten Verhältniss zu Gott steht“ (*Luthardt*, vrgl. *de Wette*), so muss man dann das zweite ὁ υἱὸς im eminenten Sinne nehmen (von *Christo*), zu welcher Verschiedenheit aber, zumal V. 36. mit οὖν anknüpft, der Text keinen Grund bietet.



Hause bliebe, womit der von ihm getroffenen Freilassung die Gewähr der Wirklichkeit abginge, indem dabei die Gewissheit und Dauer des Rechts und der *ἐξουσία* fehlen würde. Vorausgesetzt ist übrigens vom *Vater* in dieser Schlussfolge, dass Letzterer nicht unmittelbar selbst handelt in der Theokratie; der *Sohn* hat von ihm die verfügende Gewalt. — Bei *ὁ δοῦλος* an *Mose* zu denken (*Euth. Zig.* nach *Chrys.*), ist fremdartig und contextwidrig, s. V. 34. Treffend aber *Grot.*: „tribuitur hic filio quod modo veritati, quia eam profert filius.“ — *ὄντως*) wirklich; jede andere Freiheit ist Schein, dem Wesen nicht entsprechend, keine andere ist *ἡ παντελής καὶ ἀπὸ πασῶν ἀρχῶν ἐλευθερία* (*Plat. Legg. 3. p. 698. A.*), was nur die durch Christum gewonnene ist, *1. Kor. 3, 22. Rom. 8, 35 ff. 2. Kor. 6, 4 ff.*

V. 37. *Ἀλλὰ ζητεῖτε* etc.) wie widersprechend der wahren, geistigen Abrahamidenschaft! Sein *Recht* aber hat der Vorwurf, weil diese Juden schon wieder umgeschlagen, der Tod Jesu aber der Zielpunkt des hierarchischen Gegensatzes war. — *οὐ χωρεῖ ἐν ὑμῖν*) hat keinen Fortgang in euch, in euren Herzen. Diese sprachrichtige Fassung (*Plat. Legg. 3. p. 684. E. Eryx. p. 398. B.*: *ἡ ἐμελλεν ὁ λόγος χωρήσασθαι αὐτῷ*, *Herod. 3, 42. 5, 89. Xen. Oec. 1, 11. Polyb. 28, 15, 12. 10, 15, 4. Arist. Pax 472. Ran. 472. 2. Makk. 3, 40.*) passt völlig auf die Betreffenden, weil das Wort Christi zwar in ihr Herz gelangt war und sie zeitweilig gläubig gemacht (V. 30. 31.), aber nicht weiter sich entwickelt hatte, nicht von *statten* gegangen war, sondern sie nach augenblicklichem Glauben wieder zurückgefallen waren. Daher ist auch *ἐν ὑμῖν* nicht *inter vos* zu nehmen (*Lücke*). *Andere*: es findet keinen Raum in euch (*Vulg.*: *non capit in vobis*; so *Orig.?* *Chrys.*, *Theophyl.*, *Erasm.*, *Castal.*, *Beza*, *Aret.*, *Maldonat.*, *Corn. a Lap.*, *Jansen* u. *M.* auch *B. Crus.*). Ohne Sprachgebrauch \*). *Andere*: es findet nicht *Eingang* in euch, so dass *ἐν ὑμῖν* prägnant stände, das der Bewegung nachfolgende Verharren anzeigend. So *Nonnus*, *Grot.*, *Kuinoel*, *de Wette*, *Maier*, *Tholuck*, *Luthardt*. Der Ausdruck wäre auf die Bedeutung *sich fortbewegen, sich forterstrecken, zurückzuführen* (*Sap. 7, 23. u. oft bei Classikern*). Allein diese Deutung wird weder durch den Text (da nicht *εἰς ὑμᾶς* steht) angezeigt,

---

\*) *Aristot. H. A. 9, 40.* gehört nicht hieher; *χωρεῖ* ist daselbst impersonell, und die Worte heissen: *wenn's nicht von Statten geht* mit ihrer Arbeit.



noch ist sie auch nur dem Sinne nach passend, da das Wort Christi jene Menschen wirklich bis zum momentanen Glauben getroffen hatte. Man ist aber zu dieser Erklärung gedrängt, wenn man als die Antwortenden V. 33. nicht die *πεπιστευκότες* V. 31. betrachtet.

V. 38. Diese Erfolglosigkeit meines Wortes in euch beruht in dem grundverschiedenen Ursprunge meiner Rede und eures Thuns. — *ἑώρακα π. τ. πατρί*) womit Jesus die Anschauung der göttlichen Wahrheit in seinem vor-menschlichen Zustande meint. Vrgl. z. V. 28. — *καὶ ὑμεῖς οὖν*) auch ihr also, meinem Beispiele der Abhängigkeit vom Vater folgend. In *οὖν* liegt eine schmerzliche Ironie. — *ἡκούσατε*) d. i. was euch der Vater geheissen hat. Beachte den Unterschied des Perf. u. Aor. Wer der Vater sei, lässt Jesus noch ungesagt; er meint aber den *Teufel*, dessen Kinder sie im *ethischen* Sinne sind, wogegen Er der Sohn Gottes im wesentlichen, metaphysischen Sinne ist. — *ποιεῖτε*) die *ständige* Handlungsweise, jenes Tödtewollen mit eingeschlossen, aber dasselbe nicht ausschliesslich bezeichnend.

V. 39 f. Die Juden merken, er meine einen andern Vater als Abraham. — Jesus beweist ihnen aus ihrer nicht Abrahamischen Handlungsweise, dass sie keine Kinder Abr. seien. — *τέχνα* und *ἔργα* sind correlat; ersteres in *ethischem* Sinne gemeint, so dass hier vrgl. V. 37. zwischen dem fleischlichen *σπέρμα* und dem sittlichen *τέχνα* unterschieden wird wie Rom. 9, 8. — Bei der Lesart *ἔστε* (s. d. krit. Anm.) wechselt die Vorstellung des Verhältnisses wie Luk. 17, 5 f. S. z. d. St.\*). — *νῦν δέ*) unter so bewandten Umständen aber, *nunc autem*. — *ἄνθρωπον*) in Beziehung auf das folgende *παρὰ τ. θεοῦ*. — *τοῦτο*) einen die von Gott vernommene Wahrheit redenden Menschen tödten zu wollen.

V. 41. *Ihr thut, was euer Vater treibt*, — Ergebniss von V. 39. 40., aber noch ohne die Angabe, *wer* dieser Vater sei. „Paulatim procedit castigatio“, Grot. — Da nun Abraham ihr Vater nicht sein soll, reflectiren die Juden, so müsste es ein anderer menschlicher Vater sein. In diesem Falle aber wären sie aus der Hurerei (der Sarah mit einem Andern) geboren, und sie hätten zwei Väter,

\*) Verkehrt benutzt Tobler u. Hilgenf. Zeitschr. 1860. p. 175. diese Lesart für seine Erfindung, dass die Leser des Evang. die Korinther seien.

einen wirklichen (von welchem sie ἐκ πορνείας herstammten) und einen putativen (Abraham). Da aber diese ehebrecherische Abstammung \*) nicht statt finde, und doch Abraham ihr Vater nicht sein solle, so, meinen sie, bleibe der Behauptung Jesu gegenüber als der Eine Vater nur Gott übrig, welchen sie daher als solchen geltend machen: „Wir sind aus Hurerei nicht geboren, wie du anzunehmen scheinst, wenn du Abraham nicht als unsern Vater gelten lassen willst; einen einzigen Vater (nicht zwei, wie es bei denen ist, welche aus Ehebruch geboren sind) haben wir, und zwar, da es Abraham nicht sein soll, Gott. Denn Gott war nicht blos der Schöpfer (Mal. 2, 10.) und theokratische Vater des Volks (Jes. 63, 16.), sondern seine Vaterschaft beruhete auch noch besonders in der Kraft seiner Verheissung bei der Erzeugung Isaak's (Rom. 4, 19. Gal. 4, 23.). Die Annahme eines Gegensatzes gegen Ismael (Euth. Zig., welcher eine Anspielung auf Jesu Geburt findet, Rupert., Wetst., Tittm.) ist falsch, da Ismael nicht ἐκ πορνείας geboren war. Abzuweisen ist auch die gewöhnliche Deutung, nach welcher der Götzendienst (Hos. 2, 4.) verneint werde; „unser Sohnsverhältniss zu Gott ist durch keine Abgötterei verunreiniget“ (de Wette, vrgl. Grot., Lampe, Kuinoel, Lücke, Tholuck, Lange u. M.), was aber ganz contextwidrig ist, da der Zusammenhang den Vorwurf der Abgötterei gänzlich nicht enthält, wohl aber den Vorwurf, dass Abraham nicht ihr Vater sei, daher auch nicht auf einen Gegensatz gegen Jüdische und heidnische Abstammung (Theodor. Mopsv., Theophyl.), wie sie bei den Samaritern statt hatte (Paulus), zu deuten ist. — ἡμεῖς) hat stolzen Nachdruck.

V. 42 f. Gott ist euer Vater nicht; sonst würdet ihr mich lieben, weil ihr mit mir gleicher Herkunft wäret; ἐνὸς γεγαῶτα τοκῆος ἀρρεαγέος φιλῆς ἀλύτῳ ξυνώσατε θεσμῷ,

---

\*) Das ἐκ πορνείας setzt Eine Mutter aber mehrere Väter. Wer die Eine Mutter sei, ergibt sich aus der verneinten Vaterschaft Abraham's, also Sarah, die Stammutter des theokratischen Volks. Daher ist nicht mit Luthardt aus der Vorstellung: „Israel ist Jehovah's Weib“ zu erklären, so dass der Gedanke der Juden sein würde: sie seien nicht aus einem Ehebunde Israel's mit einem Andern entsprungen, so dass Jehovah nur nominell ihr Vater wäre, in Wahrheit aber ein Anderer, und sie also mehrere Väter hätten. Ueberdiess wäre ein Ehebund Israel's mit einem Andern ein Widerspruch; auch müsste der Andere doch als ein wahrer Gott, mithin als ein fremder Gott gedacht sein, was aber Luthardt selbst mit Recht verwirft.

*Nonnus.* Dieses ἡγαπᾶτε ἂν ἐμὲ wäre „die ethische Probe“ (*Luthardt*) der gleichen Vaterschaft. — ἐγώ mit göttlichem Selbstgeföhle gesprochen — ἐξῆλθον von dem *metaphysischen Ausgegangensein* aus Gottes Wesen (13, 3. 16, 27. 28. 30. 17, 8.). Der Begriff der bloßen *Sendung* würde dem Contexte nicht entsprechen, da es sich um die *Vaterschaft* Gottes handelt. — καὶ ἦκω Resultat des ἐξῆλθον: und bin da; es gehört noch mit zu ἐκ τ. Θεοῦ. — οὐδὲ γὰρ ἀπ’ ἐμαυτοῦ etc.) Bestätigung von ἐκ τ. Θεοῦ etc.: denn auch nicht aus eigener Selbstbestimmung u. s. w. Wäre nämlich Jesus nicht aus Gott ausgegangen und erschienen, so könnte er entweder von einem Dritten oder wenigstens ἀφ’ ἑαυτοῦ gekommen sein; aber nicht einmal (οὐδέ) dieses Letztere ist der Fall. — V. 43. Nachdem er ihnen gezeigt, dass sie weder Abraham’s noch Gottes Kinder wären, deckt er ihnen nun noch, bevor er ihnen positiv sagt, wessen Kinder sie seien, den Grund ihres Nichtverständnisses seiner Rede auf; denn Alles, was sie von V. 33. an vorgebracht hatten, war ja solches Nichtverständniß gewesen. Die Form des Ausdrucks in *Frage* und *Antwort* (ὅτι) entspricht dem steigenden Affecte. Vrgl. *Dissen* ad Dem. de cor. p. 186. 347. *De Wette* (vrgl. *Luther* u. *Beza*) nimmt ὅτι gleich εἰς ἐκεῖνο ὅτι (s. z. 2, 18.): „ich sage diess in Beziehung darauf, dass.“ Unlogisch, da die Sätze umgekehrt stehen müssten (διατί οὐ δύνασθε — — ὅτι τὴν λαλίαν etc.), weil nämlich das οὐ γινώσκετε das aus dem Bisherigen klare Verhältniss ist. — Im Fragesatz und in der Antwort ist das, was den Nachdruck hat, an’s Ende gerückt. Unverständlich war ihnen seine Rede, weil deren Substanz, nämlich sein Wort, ihrer Fassung unzugänglich war, sie keine Ohren dafür hatten. λαλία, in der alten Gräcität: *Gerede, Geschwätz* (s. zu 4, 42.), heisst bei Späteren (z. B. *Polyb.* 32, 9, 4. *Joseph. Bell.* 2, 8, 5.) und bei den LXX. u. Apokr. auch *Rede, sermo* \*), ohne den verächtlichen Sinn. Vrgl. *Matth.* 26, 73. So hier, und zwar von ὁ λόγος so verschieden, dass letzteres der durch die λαλία ausgesprochene Lehrgehalt, die *Lehre*, die *Substanz* dessen, was vorgetragen wird\*\*),

\*) Ueber λαλῶς in bonam partem s. *Jacobs* ad Anthol. VI. p. 99. VII. p. 140.

\*\*) Vrgl. *Weizsäcker* in d. Jahrb. f. Deutsche Theol. 1857. p. 196 f. Es ist aber immer im Evang. das verbum *vocale*, mit dem λόγος des Prologs, welcher das verbum *substantiale* ist, nicht zu verwechseln, daher auch keine Abweichung von der Logoslehre des Prologs darstellend. Das Bewusstsein Jesu, den λόγος Gottes zu re-

ersteres aber den die Lehre enthaltenden und darstellenden *Vorzug selbst* bezeichnet. Vrgl. 12, 48.: ὁ λόγος ὃν ἐλάλησα, Phil. 1, 14. Hebr. 13, 7.

V. 44. Nach der Negative V. 42. 43. nun die positive Aussage: *Ihr* (ὅτι, mit grossem entschiedenen Nachdruck: *ihr* Leute, die ihr euch für Gottes Kinder haltet!) *seid Kinder des Teufels*, — im Sinne der *ethischen Genesis* (vrgl. 1. Joh. 3, 8. 12.), was von ἐκεῖνος an näher erläutert wird; daher nicht auf eine *ursprüngliche* Verschiedenheit der menschlichen Naturen (*Hilgenf.*, vrgl. zu 3, 6.) zu deuten. — ἐκ τοῦ πατρ. τ. διαβ.) *aus dem Vater, welcher der Teufel ist*, — nicht: *aus eurem Vater u. s. w.* (*de Wette, Lücke*), was nach dem nachdrücklichen ὅτι nicht passt, oder mit Nachdruck bezeichnet sein müsste (ὅτι ἐκ τοῦ ὡν πατρός etc.). Gut deutet *Nonnus* das Qualitative des Ausdrucks an: ὅτι δὴτα τέκνα δυσαντίας ἐστὶ τοκῆος. Die Fassung *Hilgenfeld's*: „ihr stammet von dem Vater des Teufels“, welcher Vater der (gnostische) Judengott sei, ist, wie überhaupt unbiblisch, so durchaus unjohanneisch. Joh. hätte blos ἐκ τοῦ διαβ. schreiben können, wenn nicht der Zusammenhang die Hervorhebung des Vaterbegriffs gefordert hätte. Aber auf einen etwaigen Vater des Teufels wäre es im ganzen Zusammenhang gar nicht angekommen, sondern eben nur auf den Teufel selbst, als den Vater *jener Juden*. Falsch auch *Grot.*: als ob τοῦ πατρ. τῶν διαβόλων stände. — καὶ τὰς ἐπιθυμίας etc.) Der bewusste Wille des Teufelskindes ist es, das, wornach den Vater gelüftet, als dessen Organ zu verwirklichen. Diess beruht eben auf der sittlichen Gleichartigkeit. Das *Tödtenvollen* ist nicht ausschliesslich gemeint, wie schon der Plur. ἐπιθ. zeigt, gehört aber dazu. — ἐκεῖνος etc.) denn *Mordlust* und *Lüge* waren grade die beiden teuflischen Gelüste, welche man gegen *Jesum* zu vollführen gewillt war. — ἀνθρωποκτόνος ἢ ἀπ' ἀρχῆς) von *Anbeginn* (des menschlichen Geschlechts, welche Näherbestimmung aus ἀνθρωποκτόνος zu entnehmen ist, indem er nämlich durch seine Verführung schon den *Sündenfall* bewirkte, in Folge dessen der Tod in die Welt kam (Rom. 5, 12.). So *Orig.*, *Chrys.*, *Augustin.*, *Theophyl.* u. d. Meisten, auch *Kuinoel*, *Tholuck*,

---

den, zu halten, zu thun u. s. w., ruht auf dem Bewusstsein, dasjenige zu *sein*, was mit dem Logos des Prologs bezeichnet ist. Diess Bewusstsein ist aber nicht das abstract göttliche, sondern das des *gottmenschlichen* Ich, dem ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο entsprechend.

Olsh., Klee, Maier, Lange (jedoch mit auf Kain beziehend), Luthardt, Hofm. Schriftbew. I. p. 418. 478., Müller v. d. Sünde II. p. 535 f., Lechler in d. Stud. u. Krit. 1854. p. 814 f., Hahn Theol. d. N. T. I. p. 355. Messner Lehre d. Ap. p. 332. Philippi Glaubensl. III. p. 272. u. s. bes. Hengstenb. Christol. I. p. 8 ff. Vrgl. die entsprechenden Parallelen Sap. 2, 24. Apoc. 12, 9. Vrgl. auch Ev. Nicod. 23., wo der Teufel ἡ τοῦ θανάτου ἀρχή, ἡ ῥίζα τῆς ἁμαρτίας heisst. Nur diese Fassung passt zu dem nach der Absicht des Contextes scharf zu nehmenden ἀπ' ἀρχῆς (מן בראשית, Lightf. p. 1045.), wie es auch 1. Joh. 3, 8. zu verstehen ist. Vrgl. Joseph. Antt. 1, 1, 4. Andere beziehen auf den Brudermord Kain's (Cyrill., Nitzsch in d. Berl. theol. Zeitschr. III. p. 52 ff., Schulthess, Lücke, Kling, de Wette, Reuss Beitr. p. 53. Hilgenf.), was aber durch 1. Joh. 3, 12. nicht nothwendig ist, und einen frühern Anfangspunkt unbefugt ausschliesse, der nationalen und neutestamentlichen (s. z. 2. Kor. 11, 3.) Anschauung des Sündenfalls und dem Zusammenhange u. St. zuwider. Da endlich ἀπ' ἀρχῆς einen bestimmten geschichtlichen Ausgangspunkt meinen muss, so ist es unrichtig, mit B. Crus. weder auf den Sündenfall, noch auf den Brudermord Kain's eine Beziehung zu erkennen, sondern ἀνθρώποισι. ἀπ' ἀρχ. als allgemeines Prädicat zu fassen, wie auch Brückn. die Beziehung auf eine bestimmte Thatsache ablehnt. — ἤν) nämlich in der ganzen Vergangenheit ἀπ' ἀρχῆς an. — κ. ἐν τῇ ἀληθ. οὐχ ἔστι κεν) geht nicht auf den Fall des Teufels (2. Petr. 2, 4. Jud. 6.), wie Augustin., Nonnus u. die meisten Kathol. deuten \*), als ob εἰστέχει (Vulg.: stetit) stände, sondern ist dessen ständiges Characteristicum \*\*): und in der Wahrheit steht er nicht, ἐμμένει, ἀναπάεται, Euth. Zig. Die Wahrheit ist das Gebiet, worin er seinen Stand nicht hat; sie ist das ihm fremde, heterogene Lebensgebiet, Wahrheit und

\*) Vrgl. auch Martensen Dogm. §. 105. Auch Delitzsch bibl. Psychologie p. 44. deutet, als ob εἰστέχει stände; der Teufel habe sich „zum falschen Centrum“ gemacht, und sich als Gott der ursprünglichen Welt selbstisch wider Gott empört.

\*\*) Doch ist damit nicht dem Joh. die Ansicht von einem Fall des Teufels abzusprechen, so dass dieser als ursprünglich böse gedacht sei. Unsere Stelle besagt bloß die böse Verfassung des Teufels wie sie ist, ohne deren Entstehung anzudeuten. Diess gegen Frommann p. 330., Reuss u. Hilgenf. Ueber die Lehre vom Fall des Teufels sagt u. St. nichts. Vrgl. Hofm. Schriftbeweis a. a. O. Hahn Theol. d. N. T. I. p. 319. Dieser Fall ist aber die nothwendige Voraussetzung u. St.



Lüge in formaler und materieller Bedeutung. Die *Lüge* ist die Sphäre, in welcher er steht, in ihr ist er in seinem eigenthümlichen Elemente, in ihr hat er seinen Lebensstand. — *ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθ.* ἐν αὐτῷ) innerer Grund des Vorherigen; das begründende Moment aber liegt in dem nachdrücklich an's Ende gesetzten ἐν αὐτῷ. Da Wahrheit in ihm nicht vorhanden ist, in seinem innern Wesen und Leben fehlt, so kann die Wahrheit auch nicht sein *objectives* Lebensgebiet sein. Ohne Wahrheit im Innern, diese als subjective Bestimmtheit, Gesinnung und Richtung betrachtet, ist man nothwendig dem objectiven Wahrheitsgebiete, um darin seinen Lebens- und Thätigkeitsstand zu haben, fremd und fern; ohne Wahrheit im Innern geht man im Leben mit Lüge, Täuschung, Tücke und aller *ἀδικία* um. — ἐκ τῶν ἰδίων) aus dem, was ihm eigen ist, was den eigenthümlichen Fonds seines Innern ausmacht, aus seinem eigensten ethischen Wesen. Vrgl. Matth. 12, 34. — *κ. ὁ πατὴρ αὐτοῦ*) nämlich des *Lügners*; dieser (allgemein genommen, der Lügner überh.) ist des Teufels Kind. So schliesst die Charakteristik des Teufels treffend mit einem Ausspruch, welcher zugleich den Vorwurf ὑμεῖς ἐκ τ. πατρὸς τοῦ διαβ. ἐστὶ bestätigt. Um so weniger ist die gewöhnliche Deutung von αὐτοῦ, dass es das aus *ψεύστης* herzunehmende τοῦ ψεύδους vertrete (*mendacii auctor*, nach Gen. 3, 4 f.), zu billigen, obwohl sie sprachlich an sich statthaft wäre (*Winer* p. 131 f.). Das Richtige haben auch *B. Crus.*, *Luthardt*, *Tholuck* u. schon *Beng.* Die alte häretische Erklärung: „wie sein Vater \*), so dass αὐτοῦ auf den Teufel gehe und den *Demiurg* bezeichne, dessen Lüge das Vorgeben sei, der höchste Gott zu sein, ist neuerlich wieder von *Hilgenf.* Lehrbegr. p. 169 ff. Evang. p. 288 f. vertheidigt worden. Sie ist verwerflich, weil Joh. wenigstens *ὅτι αὐτὸς ψ. ἐ. κ. ὁ π. ἀ.* geschrieben haben müsste, aber die abenteuerliche, völlig unbiblische Vorstellung eines *Vaters des Teufels* nicht im Entferntesten gehabt hat, wie denn auch *dieser* Vater hier gänzlich nicht in den Zusammenhang passt. S. dagegen schon *Phot.* Quaest. Amphilo- ch. 88. und neuerlich besonders *Ewald* Jahrb. V. p. 198 f. Höchst entbehrlich war es, dass *Lachm.* Praef. II. p. VII., um nicht αὐτοῦ auf den Teufel beziehen zu müssen, die äusserst schwach beglaubte Lesart *qui* oder *ὁς ἄν* statt

\*) Daher auch die schon alten, doch schwach bezeugten Lesarten *ὡς* und *καθὼς καὶ* statt *καί*.

ὅταν billigte: „qui loquitur mendacium, ex propriis loquitur, quia patrem quoque mendacem habet“, — wie *Heinsius* auch bei der Lesart ὅταν (sc. τις) erklärte.

V. 45. Weil Ich hingegen die Wahrheit sage, so glaubet ihr mir nicht. — ἐγὼ δέ) mit grossem Nachdrucke im Gegensatz gegen den Teufel voran, und das causative ὅτι beruht in dem fremdartigen Verhältniss dessen, was Jesus redet, zu ihrer teuflischen Natur, welcher eben nur die Lüge entspricht. Treffend *Euth. Zig.*: εἰ μὲν ἔλεγον ψεῦδος, ἐπιστεύσατέ μοι ἄν, ὥς τὸ ἴδιον τοῦ πατρὸς ὑμῶν λέγοντι.

V. 46. Grundlosigkeit dieses Unglaubens. Εἰ μὴ, διότι τὴν ἀλήθειαν λέγω, ἀπιστεῖτέ μοι, εἶπατε, τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας ὑπ' ἐμοῦ γενομένης, ἵνα δόξητε δι' ἐκείνην ἀπιστεῖν; *Euth. Zig.* Ἀμαρτία, Fehl, ist nicht im intellectuellen Sinne, Unwahrheit, Irrthum (*Orig., Cyr., Melanth., Calvin, Beza, Beng., Kypke, Tittm., Kuinoel, Klee u. M.*) zu nehmen, sondern nach dem ausnahmslosen Gebrauche des N. T.: Sünde. Jesus setzt die seinen Gegnern kühnlich vorgehaltene Unantastbarkeit seiner sittlichen Reinheit, wornach ihn ἁμαρτίας ὄνειδος οὐδέν (*Soph. O. C. 971.*) treffe, als Gewähr ein, dass er die Wahrheit sage, und mit Recht, da nach V. 44. die ἀλήθεια als Gegentheil des ψεῦδος zu fassen ist, die Lüge aber unter die Kategorie der ἁμαρτία (vgl. ἀδικία 7, 18.) fällt. Die Folgerung geht vom Genus auf die Species, daher auch ἁμαρτία nicht in dem besondern Sinne *fraus* („qua divinam veritatem in mendacium converterim“, *Ch. F. Fritzsche in Fritzschor. Opusc. p. 99.*), „frevelhafte Täuschung“ (*B. Crus.*), „Sünde des Wortes“ (*Hofm. Schriftbew. II. 1. p. 33 f.*), falsche Lehre (*Melanth.*) u. dergl. genommen werden darf. Auch nach classischem Gebrauche würde ἁμαρτία an und für sich weder Irrthum noch Betrug heissen, sondern diesen besondern Sinn erst durch einen bestimmenden Zusatz erhalten \*), da es an sich Fehler, Verkehrtheit, das Gegentheil von ἀσφάλτης ist (*Plat. Legg. 1. p. 627. D. 2. p. 668. C.*). Vgl. δόξης ἁμαρτία *Thuc. 1, 32, 4.*, νόμων ἁμαρτία *Plat. Legg. 1. p. 627. D.*, γνώμης ἁμαρτήματα *Thuc. 2, 65, 7.* Bemerke noch über die wichtige Stelle: 1) die Argumentation gründet sich nicht darauf, dass „der Sündlose das reinste und sicherste Organ der Erkenntniss und Mittheilung der Wahrheit

\*) *Polyb. 16, 20, 6.* wird von *Tholuck* mit Ungrund hiergegen angeführt; ἁμαρτίαι sind in d. St. überh. Verfehlungen. Der Satz ist eine allgemeine Maxime.

ist“ (*Lücke*), oder „*dass die Erkenntniss der Wahrheit auf der Reinheit des Willens beruht*“ (*de Wette*, vrgl. *Ullm.*); denn diess würde im Bewusstsein, aus welchem die Worte gesprochen sind, im Bewusstsein Jesu eine auf *discursivem* Wege, oder wenigstens erst im *menschlichen* Zustande erlangte Wahrheitserkenntniss voraussetzen, dahingegen, zumal nach Joh., die Erkenntniss Jesu eine *intuitive*, im *vormenschlichen* Zustande gehabte und im menschlichen Zustande durch die beständige Wechselgemeinschaft mit Gott erhaltene und fortgesetzte ist. Die Schlussreihe ist vielmehr: bin ich, wie Keiner von euch mich des Gegentheils zeihen kann, ohne *Sünde*, so bin ich auch ohne *ψεῦδος*; bin ich aber ohne *ψεῦδος*, so sage ich *Wahrheit*, und ihr euren Theils (*ὑμεῖς*) habt keinen Grund mir nicht zu glauben. Diese Schlussreihe aber ist verkürzt, indem Jesus von der Verneinung einer ihm zu rügenden *ἀμαρτία* gleich auf das positive specielle Gegentheil, welches daraus folgt — mit Weglassung des Mittelgliedes, dass ihm mithin auch kein *ψεῦδος* beigemessen werden könne — übergeht, und gleich fortfährt: εἰ ἀλήθ. λέγω (*Lachm.* u. *Tisch.* richtig ohne δέ). Ferner 2) Der Beweis für die Unsündlichkeit Jesu a. u. St. ist lediglich ein *subjectiver*, sofern er auf dem vor seinen Feinden kühn und entschieden ausgesprochenen eigenen sittlichen Bewusstsein Jesu beruht, aber als solcher um so schlagender, da nun zu dem Zeugnisse *Anderer* und zu der *Nothwendigkeit* der Sündlosigkeit behuf des Erlösungswerkes die Bestätigung des Selbstzeugnisses hinzutritt (vrgl. 14, 30.), von welchem die ganze evangelische Geschichte und die Thatsache des Versöhnungswerkes die Schwäche sonstiger Selbstzeugnisse entfernt hält. 3) Die Sündlosigkeit selbst, welche Jesus hier geltend macht, ist in so fern *relativ*, als sie nicht schlechthin göttlich, sondern *gottmenschlich* ist und sein musste, und auf der menschlichen Entwicklung des Gottessohnes beruhete \*); er ward *versucht* und *konnte* sündigen, welche abstracte Möglichkeit aber niemals zur Wirklichkeit wurde, ja in jedem Momente seines Lebens in praktische Unmöglichkeit sich aufhob. So hat er Gehorsam *gelernt* (Hebr. 5, 8.). Daher bleibt die Sündlosigkeit, als das Ergebniss der sittlichen Entwicklung der gottmenschlichen Persönlichkeit auf jeder Stufe des zeitlichen Lebens (vrgl. Luk. 2, 40. 52.), in der menschl-

---

\*) Vrgl. *Gess Pers. Chr.* p. 212. Doch ist die sündlose Entwicklung Jesu nicht unter den Begriff der *Heiligung* zu stellen.

chen Erscheinung Jesu ein durch das Eingehen des Logos in das zeitliche Leben bedingter Begriff, dessen unbedingtes Correlat, die *Vollkommenheit* und somit die *absolute* Sündlosigkeit, nur Gott selbst, und zwar *nothwendig*, zukommt, wodurch sich der scheinbare Widerspruch mit Mark. 10, 18. (s. z. d. St.) löst. Uebrigens scheitert an der Sündlosigkeit Jesu die Ansicht, dass die Sünde der nothwendige Durchgangspunkt menschlicher Entwicklung sei. S. *Ernesti* Urspr. d. Sünde p. 187 ff.

V. 47. Antwort auf die Frage V. 46.; ein Syllogismus, dessen Untersatz aber nicht hinzuzudenken ist (*de Wette*: „ich nun rede Gottes Worte“), sondern in (ἰμῆς) ἐκ τοῦ Θεοῦ οὐκ ἔστίε liegt. Dass *Jesus* die Reden Gottes führe, ist dabei *vorausgesetzt*. Der Obersatz aber beruht auf der nothwendigen Sympathie zwischen Gott und dem von Gott Stammenden, welcher die Worte Gottes vernimmt, nämlich *als solche*, er hat Ohr dafür. Das ἐκ τ. Θεοῦ εἶναι im Sinne des geistlichen Verfasstseins von Gott ist noch nicht die christliche Wiedergeburt zur Kindschaft, welche erst durch den Glauben eintritt, sondern eine Vorstufe derselben, der Zustand dessen, der von Gott durch seine Gnadenwirkung zu Christo gezogen (6, 44.) und dadurch für dessen göttliche Predigt zubereitet und ihm gegeben wird (6, 37.). Vrgl. 17, 6. — διὰ τοῦτο — ὅτι wie 5, 16. 18. S. z. 10, 17. — Beachte noch zu V. 47. vrgl. mit V. 44., dass hier allerdings der sittliche Dualismus nicht bloß des Johanneischen, sondern überhaupt des Evangeliums seine metaphysische Grundlage in so fern enthüllt, als er auf das genetische Verhältniss entweder zum Teufel oder zu Gott zurückgeführt wird. Aber so werden nicht zwei von vorne herein radical verschiedene Classen von Menschennaturen gesetzt (*Baur, Hilgenf.*); vielmehr wird die sittliche Selbstbestimmung, mit welcher man sich dem einen oder andern Princip ergiebt, so wenig ausgeschlossen, wie die eigene Schuld der Teufelskinder (V. 24. 34.), bei welchen aber die Freiheit um so mehr zurücktritt, je weiter sie in die Verstocktheit hineinkommen (V. 43.). Dabei bleibt das räthselhafte *Verhältniss* zwischen der menschlichen Freiheit und der übermenschlichen Macht nothwendig unerlediget wie im ganzen N. T. (auch Rom. 9—11.).

V. 48 f. Jesus hatte V. 42 ff. den Gegnern die Gotteskindschaft abgesprochen und sie zu Teufelskindern gemacht. Darin finden sie nur eine Bestätigung der Beschuldigung, die sie gegen ihn im Munde führen (λέγομεν), dass er ein *Samariter*, d. i. ein ketzerischer Widersacher des



reinen Gottesvolks (denn so sah man das verachtete Mischvolk an) und *dämonisch Besessener* sei. So *paradox* (nicht bloß *anmaassend*, wie Luthardt Σαμαρ. deutet) und *unsinnig* war ihnen Jesu Rede erschienen. Eine Bezugnahme auf 4, 5 ff. (*Brückn.*) lag hier gänzlich fern. Zu καλῶς, *treffend*, vrgl. 4, 17. 13, 13. — V. 49. ἐγὼ δαίμόν. οὐκ ἔγω etc.) Das nachdrückliche ἐγὼ enthält nicht eine Retorsion, welche das Dämonische den Gegnern zuschiebe (*Cyrrill., Lücke*), was aber durch οὐκ ἐγὼ etc. angedeutet sein müsste, sondern es steht im Gegensatz zum folgenden καὶ ὑμεῖς. Mit ruhigem Ernste entgegnet Jesus, jenes Samariterschimpfen auf sich beruhen lassend: ich meines Theils bin nicht *besessen*, sondern *ehre* (durch solche Reden, welche ihr für dämonisch haltet, durch welche ich aber die Ehre Gottes wahre und fördere) *meinen Vater*, und ihr euern Theils was thut ihr? ihr *beschimpfet mich!* So deckt er ihnen ihre *Ungerechtigkeit* auf.

V. 50 f. *Ich aber*, dieser eurer Ungerechtigkeit gegenüber, *suche nicht die mir zustehende Ehre.* — ἐστὶν ὁ ζητ. κ. κρίνων) er ist vorhanden (vrgl. 5, 45.), der sie sucht („qui me honore afficere velit“, *Grot.*) und *Recht* spricht, nämlich zwischen mir und meinen Beschimpfern. In κ. κρίνων die Andeutung der gerechten *Bestrafung*, welche die Gegner sicher erwarte; daher setzt Jesus V. 51. in feierlicher Versicherung hinzu, *was dazu gehöre, statt dieser κρίσις das ewige Leben zu empfangen*, nämlich das Halten seines Wortes, — womit über jene, so lange sie sich nicht zur μετάνοια kehrten, der Ausschluss aus dem ewigen Leben entschieden, zugleich aber auch der einzige Weg, der ihnen zum Heil noch offen stand, ihnen gezeigt war. Ganz willkürlich haben Manche V. 51. nicht mehr als zur Rede an die Feinde gehörend betrachtet; *Calvin* u. *de Wette*: Jesus wende sich nach einer Pause wieder an die *Gläubigen* im Sinne von V. 31. *Lücke* hält zwar fest, dass die Rede an die Gegner gerichtet sei, betrachtet sie jedoch nicht als unmittelbare Fortsetzung von V. 50., sondern als Abschluss der V. 31 f. angefangenen Gedankenreihe, womit aber ebenfalls der Zusammenhang mit V. 50. aufgegeben wird. Die Rede ist unmittelbare Fortsetzung des Inhalts von καὶ κρίνων, denn das Ergebniss dieses κρίνειν ist für die Gegner der *Tod.* — εἰάν τις etc.) Beachte den Nachdruck, welcher bei der Wortstellung τὸν ἐμὸν λόγον auf dem Pronom. liegt. *Christi* Wort ist's, dessen Halten so grosse Wirkung hat. τηρεῖν aber ist nicht bloß das Bewahren im Herzen (*Tholuck*), sondern wie immer in der Verbin-



dung mit τὸν λόγον, τὰς ἐντολὰς etc. das Halten durch *Be-  
folgung* (V. 55. 14, 23. 24. 15, 20. 17, 6.). Diese ist ja  
die Frucht und Probe des rechten Glaubens. — θάνατον  
οὐ μὴ θέωρ. εἰς τ. αἰ.) nicht: *er wird nicht auf ewig ster-  
ben* (Kaeuffer de ζωῆς αἰών. not. p. 114.), sondern: *er wird  
in Ewigkeit nicht sterben*, ewig leben. Vrgl. V. 52. 11, 25 ff.  
5, 24. 6, 50. Der Tod ist hier Gegensatz der *Messiani-  
schen* ζωῆ, welche der Gläubige schon in ihrer zeitlichen  
Entwicklung *hat* und niemals *verlieren* soll. — Zu θέωρ.  
vrgl. Ps. 89, 44. Luk. 2, 25., s. auch z. 3, 36. — Der Ar-  
tikel ist bei θάνατος nicht nöthig (11, 4. u. sehr oft im N.  
T.), s. *Ellendt* Lex. Soph. II. p. 234.

V. 52 f. Die Juden haben vom *natürlichen* Tode ver-  
standen, und damit eine Bestätigung ihrer Beschuldigung  
dämonischen Irreseins gefunden. Es sei eine unsinnige  
Selbsterhebung, dass Jesus seinem Worte und somit sich  
selbst eine grössere Lebenskraft beilege, als Abraham und  
die Propheten gehabt, die dem Tode nicht haben entgehen  
können. — νῦν ἐγνώξ.) „antea cum dubitatione aliqua  
locuti erant V. 48.“, *Beng.* — γεύσεται) absichtslose, aber  
vom Affecte dargebotene *stärkere* Andersbezeichnung. Vrgl.  
zum Ausdruck Matth. 16, 28. u. die Rabbinen b. *Schoettg.*  
u. *Wetst.* dazu, Leon. Alex. 41.: γεύεσθαι ἀσφόργον θανάτιον.  
Das Bild, wahrscheinlich nicht von einem Todes-Kelch ent-  
nommen (was durch den auch anderweit sehr gangbaren  
Ausdruck nicht begünstigt wird), scheint den *Schmerz* der  
Todeserfahrung zu versinnlichen. Vrgl. die classischen  
Ausdrücke γεύεσθαι πένθους Eur. Alc. 1072. μόχθων Soph.  
Trach. 1091., κακῶν Luc. Nigr. 28., πόνων Pind. Nem. 6, 41.,  
πενίης Maced. 3. οἶστον Hom. Od. φ, 98. Die Art der Er-  
fahrung, durch γεύεσθαι bezeichnet, giebt immer der Con-  
text. — V. 53. *Doch nicht Du bist grösser* (gewaltiger —  
zur Abwendung des Todes — geeigenschaftet) u. s. w.  
σύ hat Nachdruck. Vrgl. 4, 12. — ὅστις) quippe qui, der  
ja, grundangebend. — τίνα σεαυτ. ποιεῖς) zu was für  
einem machest (5, 18. 10, 33.) du dich selbst? „quem te ven-  
ditas“ (*Grot.*)? dass dein Wort eine solche Wirkung haben  
soll!

V. 54 f. Rechtfertigung gegen die Beschuldigung der  
Selbsterhebung, welche in τίνα σεαυτ. ποιεῖς lag. Diese  
Rechtfertigung hält Jesus *allgemein*, und giebt dann V. 56.  
*speciell* eine Aussage über Abraham, aus welcher erhellt,  
dass Er wirklich grösser sei als dieser. — ἐγὼ — ἐμav-  
τόν) starke Bezeichnung des Selbstischen (vrgl. 5, 30 f.  
7, 17.); δοξάσω aber (s. d. krit. Anm.) ist nicht als *Futur.*

zu fassen (obwohl ἑάν mit Indic. an und für sich nicht verwerflich wäre; s. Winer p. 264. Klotz ad Devar. p. 471 ff., vrgl. Luk. 19, 40. Matth. 18, 19.), sondern dem regelmässigen Gebrauche nach als *Conj. Aor.*: *im Fall wenn ich mich selbst verherrlicht haben werde.* — ἔστιν ὁ πατήρ μου etc.) *es ist mein Vater derjenige, welcher mich verherrlicht, mein Verherrlicher,* — Partic. Praes. mit Artik. substantivisch, das ständige, fortdauernde Thun bezeichnend, daher auch nicht bloß eine besondere Art oder That des δοξάζειν ausschliesslich meinend. — ὃν ὑμεῖς λέγετε etc.) Zur Structur s. 10, 36. Vrgl. z. V. 27. Act. 21, 29. Jesus deckt ihnen auf, weshalb ihnen freilich diese ihn verherrlichende Thätigkeit Gottes verborgen sei; sie haben nämlich trotz ihrer theokratischen Einbildung Gott nicht erkannt \*), dahingegen Jesus ihn zu kennen \*\*) gewiss ist und sein Wort hält. — ὁμοίος ὑμῶν ψεύστης) *ein euch ähnlicher Lügner.* „Mendax est qui vel affirmat neganda, vel negat affirmanda,“ Beng. Der Vorwurf blickt auf V. 44. — ἀλλά) *aber,* weit entfernt ein solcher Lügner zu sein. — τὸν λόγ. αὐτ. τηρῶ) ganz wie V. 51.: *sein Wort halte ich.* Das ganze Leben und Werk Christi war ja Gehorsam (Phil. 2, 8. Rom. 5, 19. Hebr. 5, 8.) gegen Gottes Willen, dessen Spruch er fortwährend in seiner Gemeinschaft mit dem Vater vernahm. Vrgl. zur Sache V. 29.

V. 56. Εἶτα κατασκευάζει καὶ ὅτι μείζων ἐστὶ τοῦ Ἀβρ., Euth. Zig., und zwar so, dass er zugleich die feindlichen Abrahamskinder beschämt. — ἡγαλλιάσατο, ἵνα ἴδῃ) *er frohlockte um zu sehen; der Gegenstand des Frohlockens ist als das Ziel gedacht, auf dessen Erreichung die Absicht der*

\*) nicht weil sie ein anderes göttliches Wesen, ihren Nationalgott für den höchsten hielten (Hilgenf.), sondern weil sie von dem Einen wahren Gott, der sich ihnen im A. T. offenbar gemacht hatte, sich durch ihre Verblendung und Verstocktheit falsche Vorstellungen gebildet hatten. Vrgl. V. 19. Nach Hilgenf. freilich ist die Jüdische Relig. im Lehrbegriffe des Joh. ihrer Substanz nach das Werk des Demiurgen, und nur ohne dessen Wissen hat der Logos die Keime der höchsten Religion in ihr verborgen! Mit derselben Exegese, durch welche diess bei Joh. herausgebracht wird, könnte man das nämliche Ergebniss sehr leicht auch bei Paulus, namentlich aus dessen scharfem Gegensatz von νόμος und χάρις, herausbringen, — wenn man wollte, d. i. wenn man diesen Ap. in die Uebergangszeit der valentinianischen Gnosis zur marcionitischen herabsetzen wollte.

\*\*) Von sich sagt Jesus nicht ἔγωγα (obgleich er es an sich hätte sagen können vrgl. 17, 25.), weil er hier aus dem Bewusstsein seines unmittelbaren, wesentlichen Kennens des Vaters redet.

freudigen Gemüths-erregung geht. Er freute sich *auf* das Sehen meines Tags, d. h. *darauf*, den Tag meiner (durch meine Geburt geschehenen) *Erscheinung auf Erden zu erleben* \*). Seinem *geschichtlichen Zeitpunkt* nach bezieht sich ἡγαλλιάσατο nicht auf einen Hergang im *paradiesischen* Leben Abraham's, sondern, da Abrah. der Empfänger der Messianischen Verheissung war, und diese den Messias als sein eigenes σπέρμα, ihn selbst aber als den Stamm und Träger der ganzen Messianischen Heilsentwicklung für alle Völker bezeichnet hatte (Gen. 12. 15. 17. 18. 22. Rom. 4. Gal. 3, 6 ff.), auf die Zeit in seinem *irdischen* Leben, *wo ihm die Verheissung geworden war*. Der Glaube an dieselbe (Gen. 15, 6.) und damit die Gewissheit der Messianischen Zukunft, deren Entwicklung von ihm ausgehe, konnte nicht anders als mit Freude und Frohlocken ihn erfüllen, daher es eines ausdrücklichen Zeugnisses für das ἡγαλλ. in der Genes. (die auch wieder von Hofm. Weiss. u. Erf. II. p. 13. angenommene Beziehung auf das Lachen Gen. 17, 17., welches schon Philo von grosser Freude und Frohlocken ausdeutet, ist nach richtiger Erklärung desselben unpassend) nicht bedarf. Vorausgesetzt aber ist dabei, dass Abr. den *Messianischen* Charakter der göttlichen Verheissung erkannt habe, was bei ihm, dem auserkorenen Empfänger göttlicher Offenbarung, mit Recht vorausgesetzt werden konnte (Erfindungen der Rabbinen über die dem Abr. enthüllten Ereignisse der Zukunft auf Grund von Gen. 18, 17. s. b. Fabric. Cod. Pseudepigr. I. p. 423 ff.). Das *Sehen* des Tags (das erfahrungsmässige Gewahrwerden durch eigenes *Erleben*, Luk. 17, 22. Polyb. 10, 4, 7. Soph. O. R. 831. 1528. u. s. Wetst. u. Kypke z. u. St.), auf welches hin (ἵνα) das Frohlocken des Abr. gerichtet war, ist in der Seele des Erzvaters ein Moment der *unbestimmten Zukunft*; es wurde ihm verwirklichtet nicht in seinem irdischen Leben, sondern in seinem *paradiesischen* Zustande (vgl. Lücke, Tholuck, de Wette, Luthardt, Lechler in d. Stud. u. Krit. 1854. p. 817., Lange), in welchem er, der Stammvater des Messias und der Nation, den Anbruch der Messianischen Zeit, als dieser durch die Geburt Jesu als

\*) Die ἡμέρα ἡ ἐμὴ ist nämlich ganz ausdrücklich (daher nicht τὰς ἡμέρας τὰς ἐμὰς, vgl. Luk. 17, 22.) der *bestimmte einzelne Tag der Erscheinung Christi* auf Erden, d. i. der Tag seiner Geburt (Hiob 3, 1. Diog. L. 4, 41.), nach Johanneischer Anschauung der Tag, an welchem das ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο geschehen war. Diess war die grosse Epoche der Heilsgeschichte, welche Abraham schauen sollte.

Messias auf Erden erfolgt war, in Erfahrung gebracht hat, wie auch dem Mose und Elias im Paradiese die Erscheinung Jesu auf Erden bekannt geworden ist (Matth. 17, 4.). So sah er im Paradiese den Tag Christi, wie er überhaupt daselbst mit den Zuständen seines Volks in Beziehung blieb (Luk. 16, 25 ff.). Darauf geht καὶ εἶδε καὶ ἐχάρη, wobei indess die nähere Art und Weise, wie ihm das εἶδε vermittelt worden, nicht näher zu bestimmen ist; es ist beim Gedanken göttlicher Kundgebung stehen zu bleiben. Die apokryphische Dichtung Testam. Levi p. 586 f. (wonach der Messias selbst die Pforten des Paradieses öffnet, die Heiligen vom Baume des Lebens speist u. s. w., und es dann heisst: τότε ἀγαλλιᾶσεται Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ κ. Ἰακώβ καὶ γὰρ χαρήσομαι καὶ πάντες οἱ ἅγιοι ἐνδύσονται εὐφροσύνην) dient nur zur Bestätigung des Gedankens überhaupt, dass Abr. im seligen Mittelzustande von der Erscheinung des Messias mit Freuden Kunde empfangen habe. Muss aber nach dem in den beiden Versgliedern ausgedrückten Verhältniss von Verheissung (ἡγαλλιάσατο, ἵνα ἴδῃ etc.) und Erfüllung (καὶ εἶδε κ. ἐχάρη) das Schauen des Tages Christi ein *wirkliches* und der Tag Christi selbst der Tag der *wirklichen* Erscheinung des Verheissenen auf Erden sein, so darf man weder mit Luther an das „Gesicht des Glaubens im Herzen“ bei der Verkündigung Gen. 22, 18. (vgl. Melanth. u. Calov.), noch mit Beng. u. Olsh. an ein prophetisches Schauen der δόξα Christi (vgl. 12, 41. \*)), noch mit Chrys., Theophyl., Euth. Zig., Erasm. und den meisten Aeltern, auch Hofm. an das Schauen eines den Tag Christi nur *vorbildenden* Ereignisses (an ein *typisches* Schauen) denken, man mag sich nun als solches die *Geburt* des Isaak (Hofm.; s. auch dessen Schriftbew. II. 2. p. 304 f.) oder mit Chrys., Grot. u. V. die *Opferung* Isaak's, welche das Sühnopfer und die Auferstehung Christi vorgebildet habe, vorstellen. Nach Linder in d. Stud. u. Krit. 1859. p. 518 f. soll mit dem Tage Christi nichts Anderes als die *Zeit der Geburt Isaak's*, welche Gen. 18, 10. verheissen worden, gemeint sein, so dass sich Christus als einen der Engel des Hains Mamre bezeichne, durch die ἡμέρα ἢ ἐμὴ aber eine *Zeit besonderer thatsächlicher Offenbarung* ausdrücke. Aber so wäre ja der Tag nur *mittelbar* der Tag Christi, während doch nach dem Zusammenhange und nach der ausdrücklichen Bezeichnung τὴν ἡμέραν τὴν ἐμὴν Christus selbst das *unmittelbare Subject des Tages* sein

\*) So auch Hengstenb. Christol. I. p. 49.



muss, als derjenige, dessen Erscheinung den Tag zu *seinem* und keines Andern Tage macht, wie in *allen* Stellen, wo vom *Tage Christi* die Rede ist. Die *Socinianische* Deutung: „exultaturus fuisset — —, et si vidisset, omnino fuisset gavisurus,“ ist eine monströse Verdrehung (ihr ist zum Theil *Tittm.* beigetreten). Auch ist ἡγαλλ. nicht in den Sinn des frohen *Wünschens* (*Grot.* u. *M.* auch *Kuinoel* u. *Ammon*) umzusetzen, noch ist εἶδε verschieden von ἴνα ἴδῃ, nämlich in *geistigem* Sinne, vom *Ahnen* auszulegen (*B. Crus.*). — καὶ ἐχάσῃ) passend mit ἡγαλλ. wechselnd, da letzteres dem ersten Ausbruche des Affects bei der unerwarteten Verkündigung entspricht.

V. 57. Die Juden, καὶ εἶδε καὶ ἐχάσῃ auf das irdische Leben Abraham's beziehend, meinen, diese Behauptung setze ja voraus, dass Jesus schon zur Zeit des Erzvaters gelebt und diesen persönlich gekannt haben wolle! Wie ungereimt sei das! — πεντήκοντα) mit Nachdruck an der Spitze, dem nachher voranstehenden ἄβρ. entsprechend. *Fünfzig* Jahre ist als die Zeit des *vollendeten Mannesalters* gesagt (vgl. Num. 4, 3. 39. 8, 24 f. *Lightf.* p. 1046 f.): du hast das männliche Alter noch nicht zurückgelegt. Mit hin ist nicht zu schliessen, Jesus sei über 40 Jahre alt gewesen (die kleinasiatischen Presbyter bei *Iren.* 2, 22, 5.), oder man habe ihn διὰ τὴν πολυπειρίαν αὐτοῦ für so alt gehalten (*Euth. Zig.*), oder er habe so alt *ausgesehen* (*Lampe, Heum., Paulus*), oder sie hätten „den Ernst der Geistesweihe“ in seiner Erscheinung mit den Spuren des Alters verwechselt (*Lange L. J. II.* p. 978.). Das Alter Christi kürzer abzugränzen, konnte ihnen beim vergleichenden Rückblicke auf die zwei Jahrtausende bis zu Abraham um so weniger nahe liegen.

V. 58. Nicht Fortsetzung der Rede V. 56., so dass Jesus auf die Jüdische Frage gar nicht geantwortet habe (*B. Crus.*), sondern, wie der Inhalt selbst und das feierliche αὐτὴν αὐτὴν λ. ὅμ. zeigt, Antwort auf V. 57. Diese behauptet noch mehr, als die Juden gefragt, nämlich πρὶν etc., ehe *Abr. ward* (nicht: *war*, wie *Tholuck* will), *bin ich*; älter als Abraham's Werden ist meine Existenz. Da *Abr.* nicht präexistirt hatte, sondern (durch seine Geburt) *zur Existenz kam*, so steht γενέσθαι, wogegen mit εἰμί das *Sein an sich* gemeint ist, welches bei Jesu (sofern er nach seinem göttlichen Wesen vorzeitlich war) ohne vorgängiges Gewordensein ist. Vgl. 1, 1. 6. Das *Praesens* bezeichnet das aus der Vergangenheit her Fortdauernde. Vgl. LXX. Jer. 21, 5. Ps. 90, 5. *Winer* p. 239. Das ἐγὼ εἰμι ist



aber weder: *ich bin es* (der Messias, s. z. V. 24.) zu deuten (*Faust. Socin.*, *Paulus*, ganz contextwidrig), noch in den *Rathschluss Gottes* zu verlegen (*Sam. Crell.*, *Grot.*, *Paulus*, *B. Crus.*), was schon durch das *Praes.* verboten wird; noch ist auch der Ausspruch nur als ein *augenblickliches* Schauen wie in *prophetischer Erhebung* zu betrachten (*Weizsäcker*), da er vielmehr dem überall bei Joh. hervortretenden Bewusstsein Jesu von seiner Präexistenz wesentlich entspricht. Vrgl. z. 17, 5. 6, 46. Nur noch geschichtlich bemerkenswerth ist die von *Faust. Socin.* auch in das Socinianische Bekenntniss (s. Catech. Racov. ed. Oeder p. 144 f.) übergegangene Verdrehung: „Ehe Abraham Abraham, d. i. der Vater vieler Völker, wird, bin ich es, nämlich der Messias, das Licht der Welt.“ Damit ermahne er die Juden, an ihn zu glauben, so lange es noch Zeit sei, ehe die Gnade von ihnen genommen und auf die Heiden übertragen werde, wodurch dann Abraham der Vater vieler Völker werde.

V. 59. Die letzte Behauptung Jesu klingt den Juden *gotteslästerlich*; sie schicken sich zur zelotischen Strafvollziehung an, vrgl. 10, 31. Eine Steinigung im Tempel s. auch b. Joseph. Antt. 17, 9, 3. Die *Steine* waren vielleicht Bausteine im Vorhofe. S. *Lightf.* p. 1048. — ἐκρούβη κ. ἐξῆλθεν) er barg sich (wahrscheinlich: in der Volksmenge) und ging (in dieser Geborgenheit) hinaus. Das ἐκρούβη giebt den Aufschluss, wie er hinauskommen konnte, *verwehrt* also (wie ganz anders ist Luk. 4, 30.!) die Vorstellung eines wunderbaren Herganges (ἀόρατος αὐτοῖς κατέστη τῇ ἐξουσίᾳ τῆς θεότητος, *Euth. Zig.*, vrgl. *Grot.*, *Wolf*, *Beng.*, *Luthardt*, *Hilgenf.* u. schon *Augustin.*), welche auch den Zusatz im Text. rec. (s. d. krit. Anm.) veranlasst hat. *Baur* p. 284 ff., den Text. rec. vertheidigend, findet auch hier (vrgl. z. 7, 10 f.) ein *doketisches Verschwinden*, — welches aber von Joh. durch ἐκρούβη (vrgl. dagegen Luk. 24, 31.: ἄφαντος ἐγένετο ἀπ' αὐτῶν) und durch ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ möglichst unzutreffend bezeichnet wäre. Der „*providentielle Schutz Gottes* (*Tholuck*) versteht sich von selbst, ist aber nicht ausgedrückt. — Eine *vorbildliche* Bestimmung des einfachen Erzählungsschlusses anzunehmen, nämlich auf den Tod Christi, welcher, unter dem Schein der Gesetzlichkeit vollzogen, den Herrn dem Gerichte Israels enthob, so dass er das alte Israel als Satan's Schule zurückliess und dagegen das rechte Israel um sich sammelte (*Luthardt*), ist ohne exegetisches Recht. Beachte aber, wie der Bruch mit den Juden allmählig dem Aeussersten entgegentreibt,

und wie auch „im Einzelnen die Zeichnung der immer stärkern Schürzung des Knotens bewundernswerth ist“ (*Ewald* Gesch. Chr. p. 397.).

## K A P. IX.

V. 4. ἐμέ) B. D. L. Copt. Sahid. Aeth. Arr. Cant. Cyr. Nonn.: ἡμᾶς. Auch statt des folgenden με haben L. Copt. Aeth. Arr. Cyr. ἡμᾶς. Wäre der Ausspruch zu einem allgemeinen Satze verändert worden und wäre deshalb ἐμέ in ἡμᾶς verwandelt, so würde nothwendig auch statt με *gleichmässig* ἡμᾶς gesetzt sein. ἡμᾶς erscheint als ursprünglich (statt ἐμέ). Es wurde in ἐμέ verwandelt, weil der Plur. unpassend schien, und wegen des folgenden με, welches letztere dagegen bei L. etc. eine Gleichmachung mit ἡμᾶς erfuhr. — V. 6. Nach ἐπέχρισε haben *Lachm.* u. *Tisch.* αὐτοῦ; so A. B. C.\* L. Minusk., wozu auch D. mit αὐτῷ tritt. Dagegen fehlt das nachherige τοῦ τυφλοῦ bei B. L. Minusk. (D. hat αὐτοῦ). Eingeklammert von *Lachm.* Es ist zu lesen: ἐπέχρ. αὐτοῦ τὸν πηλ. ἐπὶ τ. ὀφθ. τοῦ τυφλοῦ. So auch *Tisch.* Man bezog αὐτοῦ auf den *Blin-*den; so aber musste entweder diess αὐτοῦ selbst (wegen des nachherigen τοῦ τυφλοῦ) als ungebührig erscheinen, oder τοῦ τυφλοῦ ausfallen. — V. 7. ρίψαι) von *Lachm.* eingeklammert, fehlt nur bei A.\* u. Codd. d. It. Schreibausslassung nach V. 11., daher auch A.\* καὶ ρίψαι hinter Σιλ. nachgetragen hat. — V. 8. προσαίτης) *Elz.*: τυφλός, gegen entscheidende Zeugen. Besserung. — V. 10. σου) *Elz.*: σοι, gegen entscheidende Zeugen. — V. 11. εἰς τὸν Σιλωάμ) *Elz.*, *Scholz.*: εἰς τὴν κολυμβήθραν τοῦ Σιλωάμ, gegen sehr erhebliche Zeugen. Wiederholung aus V. 7. — V. 14. ὄτε) B. L. X. 33. Codd. d. It. Cyr.: ἐν ᾗ ἡμέρα. So *Lachm.* u. *Tisch.* Richtig; der weitschichtige Ausdruck ward durch das nahe liegende ὅτε leicht verdrängt. — V. 16. *Lachm.* u. *Tisch.*: οὐκ ἔστιν οὗτος παρὰ θεοῦ ὁ ἄνδρ., nach B. D. L. X. 33. 157. Die Stellung b. *Elz.* (οὗτ. ὁ ἄνδρ. οὐκ ἐ. π. τ. θ.) ist erleichternde Umsetzung. — V. 17. Nach λέγουσιν ist mit *Lachm.* nach überwiegt. Codd. οὖν aufzunehmen. — Aber das von *Lachm.* V. 20. nach ἀπεκρ. aufgenommene οὖν hat nur B. für sich, während A. u. andere Majuskeln u. Minusk. δέ haben. Beides erscheint als Zusatz, wie auch das folgende αὐτοῖς, welches bei B. L. X. Minusk. Verss. Cyr. fehlt. — V. 25. καὶ εἶπεν) ist nach A. B. D. L. Minusk. Verss. Cyr. mit *Lachm.* u. *Tisch.* zu tilgen. Mechanischer Zusatz. — V. 26. Statt δέ hat οὖν (*Lachm.*, *Tisch.*) das Uebergewicht der Zeugen; πάλιν aber ist mit *Lachm.* u. *Tisch.*

nach B. D. Verss. Nonn. Aug. als leicht dargebotener Zusatz zu tilgen. — V. 28. Nach ἐλοιδ. hat *Elz.* nach Minusk. Vulg. Codd. d. It. οὖν, statt dessen B. Sabid. Cyr. Ambr. καὶ ἐλ., und D. L. Verss. οἱ δὲ ἐλ. lesen. Verschiedene Herstellungen der Verbindung. — V. 30. Die Lesart ἐν γὰρ τοῦτο (gebilligt von *Rinck*) findet sich nur bei X. A. u. Minusk., und ist schon deshalb zu verwerfen, zeugt aber mit für die ursprüngliche Stellung des γὰρ hinter ἐν (*Tisch.*: ἐν τοῦτο γὰρ, mit B. L. Minusk. Cyr. Chrys.). Die Lesart ἐν τοῦτο οὖν bei D. erklärt sich daraus, dass man γὰρ nicht zu beziehen wusste. Statt *Σαυμ.* ist mit *Tisch.* τὸ *Σαυμ.* nach B. L. Minusk. Cyr. Chrys. zu lesen. Wie leicht ging das entbehrliche τό unter! — V. 35. τοῦ Θεοῦ) B. D. Aeth.: τοῦ ἀνθρώπου, weil Jesus selbst sich so zu bezeichnen pflegte. — V. 35. καὶ τίς ἐστι) *Elz.*, *Lachm.* lesen καὶ nicht, welches aber überwiegend bezeugt ist und von den unfeinen Schreibern leicht übergangen ward. — V. 41. ἡ οὖν ἀμαρτ.) οὖν, von *Lachm.* eingeklammert, von *Tisch.* getilgt, fehlt bei B. D. K. L. X. Minusk. Vulg. It. u. m. Verss. Cyr. Aug. Verbindungszusatz; entbehrlich und schwächend.

V. 1 f. Die unmittelbare Anknüpfung durch καὶ an das vorherige ἐξῆλθεν ἐκ τ. ἱεροῦ, und die Correlation des παράγων hiermit, lässt ohne Willkür nur die Annahme zu, dass die Heilung des Blinden bald nach Jesu Weggang aus dem Tempel noch auf dem Wege und an demselben Tage, dessen Scenen mit 8, 21. anheben, geschehen ist. Dieser Tag war ein Sabbath (V. 14.), aber nicht der 7, 37. erwähnte (*Olsh.*), sondern ein späterer, s. z. 8, 12. Der Einwand, dass die Ruhe des Hergangs und die Gegenwart der Jünger zu dem kurz vorhergegangenen Auftritte 8, 59. nicht passe, und dass daher der nämliche Tag nicht anzunehmen sei (*de Wette* u. M.), schlägt nicht durch, da die ruhige Haltung bei Jesu am wenigsten ein psychologisches Räthsel sein, und der Jüngerkreis sich bald wieder um ihn gesammelt haben kann. — παράγων) im Vorübergehen, nämlich an der Stelle, wo der blinde Bettler war (wahrscheinlich in der Nähe des Tempels, vrgl. Act. 3, 2.). Vrgl. Mark. 2, 14. — τυφλὸν ἐκ γενετῆς) dass dieser den κόσμος repräsentire, zu welchem sich Jesus, von den Juden verschmäht, wende (*Luthardt*), ist aus V. 5. um so weniger zu entnehmen, da V. 5. das Gewicht auf γῶς, nicht auf τοῦ κόσμου liegt (vrgl. schon 8, 12.). Nicht abbildlich

gemeint ist diese Blindenheilung, aber sie wird hernach (V. 39 ff.) zur bildlichen Darstellung einer grossen Idee benutzt. — *τίς ἤμαρτεν* etc.) Die Jünger meinen nicht, dass weder das Eine noch das Andere statt finden könne (*Euth. Zig., Ebrard*), sondern, wie der positive Ausdruck der dilemmatischen Frage zeigt, dass das Eine oder das Andere der Fall sein müsse. Sie sind noch in der Volksansicht befangen (vgl. z. Matth. 9, 2., auch d. Buch Hiob), dass besonderes Unglück die Strafe besonderer Sünden sei, wogegen sich Jesus hier und Luk. 13, ~~34~~ entschieden erklärt. Da nun der Blinde blind geboren war, so musste diess entweder Sündenschuld der Eltern sein, die er büsste, — ein Glaube, welcher nach Ex: 20, 5. sehr gangbar (*Lightf.* p. 1048.) und auch bei Griechen vorhanden war (*Maetzner* in *Lycurg.* in *Leocr.* p. 217.), — oder er selbst musste schon im Mutterleibe gesündigt haben. Letztere Alternative beruhte auf der Jüdischen Meinung, dass schon bei den Embryonen Affecte (vgl. Luk. 1, 41. 43.), und namentlich böse Affecte und das Ueberwiegen der letztern statt finde (s. *Sanhedr.* f. 91. 2. *Beresh. rabba* f. 38. 1. b. *Lightf.*), vgl. *Wetst.* Das fragte οὗτος aus dem Glauben an die Seelenwanderung (welche Matth. 14, 2. nicht voraussetzen ist) zu erklären (so *Calvin, Beza, Drusius, Aret., Grot., Hammond, Cleric.* u. M.), ist so wenig zulässig, wie die Annahme des Glaubens an die Präexistenz der Seelen (*Cyrril., de Wette, Brückn.*). Denn abgesehen davon, dass die Seelenwanderungslehre zur Zeit Christi bei den Juden nicht sicher anzunehmen ist (s. *Tholuck* z. St.), so konnten jene beiden Lehren nicht populär sein und sind daher bei den Jüngern nicht vorzusetzen, wenngleich die Präexistenz der Seelen, und zwar guter und böser, Sap. 8, 20. wie auch bei Philo und den Essäern ein unbestreitbares Lehrstück ist (s. *Grimm* zu Sap. im exeg. Handb. p. 177f.); auf die heidnische Ansicht von der Seelen-Präexistenz aber zu beziehen (*Isidorus* u. *Severus* in *Corder. Cat.*), ist ganz ungehörig. Die Wendung *Tholuck's* endlich, der, obwohl unklar gedachte Gedanke sei, dass der Mensch durch die angeborene Blindheit vermöge einer Anticipation der Strafe als Sünder gezeichnet sei, ist wortwidrig und ohne alle biblische Spur. Nach *Luthardt* haben die Jünger nach Ex. 20, 5. nur den zweiten Fall für möglich gehalten, aber auch den ersten als Möglichkeit ausgesprochen, um die Lösung des in demselben liegenden Räthsels, die ihnen nicht möglich war, von Christo zu bekommen. Aber es ist willkürlich, den ganz gleichmässig gefragten beiden Fäl-

len eine solche *Verschiedenheit* der gedachten Möglichkeit beizulegen. Die Jünger finden *beide* Fälle *möglich*, und wollen wissen, *welcher* von beiden *wirklich* sei. Sie meinen aber dabei, einen *dritten* Fall gebe es nicht, und das war der Irrthum ihrer dilemmatischen Reflexion, welchen ihnen Jesus V. 3. aufdeckt und berichtigt. — *ἵνα τυφλ. γενν.*) bezeichnet die vergeltende Folge nach dem zwecklichen Zusammenhang des göttlichen Verhängnisses. Dass übrigens der Blinde so *geboren* war, konnten die Fragenden schon vorher *gewusst*, oder der Mensch selbst konnte es, etwa zur Unterstützung seines Bettelns (V. 8.), eben selbst gesagt haben.

V. 3. Οὐ παντελῶς ἀναμαρτίτους αὐτοὺς φησιν, ἀλλ' ὅσον εἰς τὸ τυφλωθῆναι αὐτόν, *Euth. Zig.* — ἀλλ' sc. τυφλὸς ἐγεννήθη. — τὰ ἔργα τοῦ Θεοῦ) die Werke Gottes, d. i. nach V. 4. welche Gott durch den Messias, seinen Gesandten, ausführt, die göttlichen Heilswerke. Es ist die *Kategorie*, von welcher solche Wunderheilungen eine *Species* waren, daher die Werke Gottes in dem concreten Falle *an* dem Menschen (ἐν αὐτῷ), welcher die göttliche Wunderkraft des Messias erfuhr, sich darstellten und offenbarten. Diese *φανέρωσις* aber muss im Zusammenhange des göttlichen Rathschlusses, welcher alles Zufällige, vom göttlichen Plane Unabhängige ausschliesst, zu dem Leiden, welches wunderbar gehoben wird, im Verhältnisse des *Zweckes* desselben stehen. Daher *ἵνα φανερ.* etc., ein Gedanke, welcher für alle Leiden das wahre Wesen der *Theodicee* enthält.

V. 4. Durch ἡμᾶς (s. d. krit. Anm.) schliesst Jesus die Jünger mit ein, als die Gehülfen und Fortsetzer der Messianischen Wirksamkeit. Den *Fortschritt* der Rede aber ergiebt das nachdrückliche *an die Spitze gestellte* Pronom., nämlich so, dass nach dem *ἵνα φανερ.* etc. V. 3. nun das *Subject* angegeben wird, durch dessen Wirksamkeit diese *φανέρωσις* geschehen müsse. „Wir sind es, welche von Gott zum Wirken seiner Werke, so lange wir leben und bis der Tod unserer Thätigkeit ein Ende macht, bestimmt sind.“ Dass Jesus den Bedenklichkeiten der Jünger wegen der *am Sabbath* vorzunehmenden Heilung begegnen wolle (*Kuinoel*), ist mit nichts im Texte angedeutet, und wäre den Jüngern gegenüber, denen Sabbathsheilungen Jesu nichts Neues waren, nicht einmal motivirt. — τοῦ πέμψ. με) nicht wieder ἡμᾶς sagt Jesus; denn mit *seiner* Sendung war die Aufgabe auch der Jünger gegeben, und die Jünger sendete Er (13, 20. 20, 21.). — ἕως) so lange als, die



gleichzeitige Dauer bezeichnend, wie sehr oft bei Classikern seit Homer, mit Praes. oder Imperf. S. *Blomf.* Gloss. ad Aesch. Pers. 434. — *Tag* und *Nacht* sind Bilder (gegen *Paulus*: Jesus wolle sagen, zu Augenheilungen sei das volle *Tageslicht* erforderlich!), und zwar nicht von *tempus opportunum* und *importunum*, auch nicht vom αἰὼν οὗτος und μέλλον (*Chrys.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.*, *Rupert.* u. M.), sondern (denn Jesus denkt an seinen baldigen Ausgang aus der Welt, V. 5.) von *Leben* und *Tod* (vgl. Hom. II. ε, 310. λ, 356. Aesch. Sept. 385. Pers. 841. Hor. Od. 1, 28, 15.). Letzterer macht der Wirksamkeit eines Jeden auf Erden ein Ende. Falsch *Olsh.*: ἡμέρα bezeichne die *Zeit der Gnade*, welche damals besonders durch die Anwesenheit Christi, des Lichtes der Welt, bedingt gewesen sei; mit seiner Entfernung habe die *Finsterniss* Macht gewonnen. Dagegen entscheidet schon das ganz allgemeine und unbeschränkte ὅτε οὐδείς δύναται ἐργάζεσθαι (welches *Olsh.* willkürlich durch: „eine Zeit lang“ und „in geistlichen Dingen“ beschränkt), so wie dass Jesus seinen Tod nicht als Anfang geistiger Finsterniss, sondern grade als die Bedingung grösserer Erleuchtung durch den Geist betrachtet (17, 7. 15, 26. 14, 26. al.). Mit *Olsh.* stimmt im Wesentlichen *B. Crus.*, vgl. auch *Grot.*, *Beng.* u. M. Auch *Luthardt* bezieht Tag und Nacht auf die *Welt*, für welche die Tageszeit gegeben sei mit Christi Weltgegenwart, die Nachtzeit mit seiner Weltgeschiedenheit; wenn er aus der Welt geschieden sein werde, so könne kein Anderer in der Heilsvollbringung an seine Stelle treten, und es finde dann nur Heilsaneignung, keine Heilsgeschichte mehr statt. Allein auch wider diese Deutung sprechen im Wesentlichen die gegen *Olsh.* angeführten Gründe, besonders dass ἐργάζεσθαι (welches hier nicht wie vorher ein bestimmendes Object hat) und οὐδείς ganz allgemein gefasst werden, und mithin ἔρχεται νῦν — ἐργάζεσθαι als einen Gemeinssatz ergeben müssen.

V. 5. Näherbezeichnung seines irdischen Berufs, charakteristisch ausgedrückt in Bezug auf das dem Blinden zu gebende Augenlicht. Dabei ist ὅταν weder *quandāu* (so gewöhnlich) noch *quandoquidam* (so *Lücke* u. *Fritzsche* ad Marc. p. 86.), welcher letztere Gebrauch dem N. T. fremd und auch in Stellen wie Thuc. 1, 141, 5. 142, 1. nur scheinbar ist, sondern: *Wenn* (*quando*, zur Zeit wo) *ich in der Welt bin*, *bin ich der Welt Licht*. Es drückt die nothwendige *Gleichzeitigkeit* beider Verhältnisse aus. Er könne nicht in der Welt sein, meint Christus, ohne gleich-

zeitig die Welt zu erleuchten. So müsse er sich auch an diesem Blinden erweisen. *ῥῶς* ist allerdings im geistigen Sinne wie 1, 5 ff. 8, 12. gemeint, doch mit sinniger Beziehung auf das herzustellende Augenlicht des Blinden, in dessen Heilung sich die erleuchtende Wirksamkeit Jesu, durch welche die Nichtsehenden sehend werden sollten (s. V. 39.), in einem zunächst zwar sinnlichen, aber auch zur geistlichen Erleuchtung überführenden (V. 37 f.) Hergang darstellen werde. Der Vordersatz *ὅτι* — *ὅ* wäre an und für sich entbehrlich gewesen (8, 12.), ist aber im Zusammenhang mit V. 4. aus dem Bewusstsein des baldigen *Verlassens* der Welt gesagt, nach welchem dann die jetzige, an die leibliche irdische Gegenwart geknüpfte Art und Wirksamkeit des *ῥῶς εἶναι* nicht mehr statt finden werde. Dann wirkt er durch den Paraklet und durch die Träger desselben als Licht der Welt.

V. 6 f. Dass Jesus den Teig auf des blinden Augenstrich, ist nicht als *medizinisches* Verfahren zu betrachten; denn so häufig auch der Speichel bei Augenübeln angewandt wurde (s. *Wetst.* u. *Lightf.*), so stände doch das Mittel zur Schnelligkeit der Heilung, noch dazu eines blind Geborenen, in keinem Verhältnisse, wie auch Mark. 7, 32. u. 8, 23. nicht. Hat man aber das Aufstreichen des Teiges als *Erweckungsmittel des Glaubens* angesehen (vgl. *Lücke*), mithin als bloß auf *psychologische* Einwirkung berechnet, so stellt sich das ganze Verfahren als nur auf *Scheinbarkeit* für die Vorstellung des Blinden angelegt dar, so dass in dem Speichelteige an sich ein reeller Einfluss auf den Erfolg nicht gelegen hätte, was der Wahrheit und Würde Jesu schwerlich entspricht, dass die Anwendung des Teiges den Erfolg *reell vermittelte* und wesentlich dazu gehörte, so dass der Speichel das *Continens der objectiven Heilkraft* war, durch welches dieselbe an den Organismus kam und daran wirksam haftete. Vgl. *Tholuck* u. *Olsh.*, welche den Speichel als *Conductor* der Heilkraft bezeichnen, auch *Lange*, welcher jedoch jene psychologische Einwirkung hinzunimmt, und schon *Nonnus*, welcher den Speichel: *λυσίπονον* und den *πηλός: φαρμακόν* nennt. Dass aber Jesus nur bei so wenigen Wunderheilungen durch diese Vermittelung wirkte, bei so vielen anderen aber (wie auch bei den Blinden von Jericho Matth. 20, 20 ff. Mark. 10, 46 ff.) nicht, kann dieser Auffassungsweise nicht entgegenstehen, da Er selbst gewusst haben muss, wo es nöthig gewesen oder nicht, uns aber die nähere Einsicht in den Causalzusammenhang des Mittels mit dem Erfolg

entzogen ist. Einen Anschluss an eine spätere *mysteriöse* Wunderansicht (*de Wette*, vrgl. *B. Crus.*) dem Joh. beizumessen, geschieht unbefugt, da eben Joh. nach seiner Christologie am wenigsten dazu veranlasst sein konnte, und da grade bei diesem Wunder jener Hergang als ganz einzigartig erscheint, und in dieser Besonderheit nachher sogar gerichtlich genau festgestellt wird. Nach *Baur* p. 177. sollen jene Verrichtungen der Handlung eine Umständlichkeit geben, um sie als ein am *Sabbath* geschehenes Werk erscheinen zu lassen (vrgl. *B. Crus.*), — ein Urtheil aber, welches schon deshalb unrichtig ist, weil die Heilung an sich, abgesehen von jener Behandlungsweise, den Sabbath brach, und welches auf der Voraussetzung ruht, dass die ganze Geschichte, trotz ihrer ausgezeichneten Anschaulichkeit und naiven Lebendigkeit, *gemacht* sei (*Strauss*, *Weisse*, *B. Bauer*, *Baur*; *Gfrörer* hält sie für identisch mit der Heilung Mark. 8.). Nach seiner Ansicht von der abbildlichen Bestimmung der ganzen Heilung findet *Luthardt* in dem Aufstreichen des Teigs den Sinn: „Blind muss werden wer sehend werden will“ (und in der Sendung nach dem Siloam solle das *ἔρχεσθαι πρὸς αὐτόν* 3, 20 f. abgebildet werden). Aber dergleichen hat im Texte keinen Grund, und leistet dabei der ungeschichtlichen Meinung derer, denen die Erzählung *nur* Trägerin einer Idee ist, unwillkürlich Vorschub. — καὶ ἐπέχρισεν αὐτοῦ τ. πηλὸν ἐπὶ τ. ὀφθ. τ. τυφλοῦ) Nach dieser Lesart (s. d. krit. Anm.) ist αὐτοῦ auf Jesum zu beziehen: er strich *den von ihm gemachten Teig* auf die Augen des Blinden. — εἰς τὴν κολυμβ.) nicht von ὑπαγε abhängig (vrgl. z. Matth. 2, 23.), welches nicht einmal durch καὶ mit νύπαι verbunden ist (gegen *Lücke* u. *Winer*), sondern: *in den Teich Sil.*, so dass der πηλός durch das am Rande des Teichbeckens geschehende Abwaschen *in den Teich* hineingespült wird. Vrgl. zur Prägnanz dieser Ausdrucksweise *Kühner* ad Xen. Anab. 2, 2, 10. *Winer* p. 369. — Ueber den *Teich Siloam* (Quelle: Jes. 8, 6., Teich: Neh. 3, 15.), und dessen zweifelhafte Lage, von *Robinson* aber (II. p. 142 ff.) nach Joseph. an der Mündung des Thales Tyropoeum an der Südostseite von Zion wiedergefunden, s. *Tobler* d. Siloahquelle u. d. Oelberg 1852. p. 1 ff. *Rödiger* in *Gesen.* Thes. III. p. 1416. *Leyrer* in *Herzog's* Encykl. XIV. p. 371 ff. — Das Abwaschen im Teich Siloam ist so wenig wie die Anwendung des πηλός als *medizinische* Verordnung anzusehen (die Rabbini-schen Spuren von einer Heilkraft des Wassers weisen auf die *Verdauungsorgane*, s. *Schoettg.*), sondern ward von Jesu

gefordert, um der Heilkraft des aufgestrichenen Speichelteiges die für nöthig erachtete Wirkungszeit zu gewähren, wobei das *bestimmte* Wasser, der *Siloam*, als das dem Orte der Handlung (in der Nähe des Tempels 8, 59. 9, 1.) *nächste* und gewiss auch dem Blinden *bekannte* genannt wurde. Nach *Lange* L. J. III. p. 635. hat Jesus durch Verordnung des heiligen Tempelbrunnens die *Mitwirkung Jehova's* augenscheinlich darstellen wollen bei dieser abermaligen Sabbathsthat. Aber von diesem vermeintlichen Geheimsinne verräth weder Johannes noch die ganze V. 13 ff. folgende Verhandlung, in welcher der Teich nicht einmal wieder genannt wird, die geringste Spur. — ἀπεσταλμένος) Der Name תלמי (welchen auch d. LXX.

u. Joseph. Griechisch Σιλωάμ geben) bezeichnet ursprünglich *missio* (sc. aquarum), d. i. *Ausguss*, aber Joh., typisch etymologisirend, erklärt ihn gleich תלמי, *missus*, was an sich grammatisch zulässig war, entweder nach der Analogie von תלמי (s. *Hitzig* zu Jes. 8, 6.), wornach das Wort verstärktes Partic. Kal mit passiver Bedeutung wäre, oder nach Auflösung des Dagesch forte im Partic. Piel in Jod (s. *Tholuck* Beitr. zur Spracherklär. p. 120 ff. *Ewald* Lehrb. d. Hebr. Spr. §. 156. a.). Er findet nämlich so im Namen des Teiches eine typische Beziehung (nicht auf den *Messias*, wie *Theophyl.*, *Erasm.*, *Beza*, *Calvin*, *Corn. a Lap.* u. V. auch *Schweizer*, *Ebrard*, *Luthardt*, *Hilgenf.*, *Lange* wollen, sondern) darauf, dass der Blinde zu diesem Teiche *gesandt* war. Nur darauf führt der Context. Treffend *Nonnus*: ὕδωρ στελλομένοιο προώνυμον ἐκ σέο ποιμπῆς. Vrgl. *Euth. Zig.*: διὰ τὸν ἀπεσταλμένον ἐκεῖ τότε τυφλόν. Es ist willkürlich, die ganze Parenthese mit *Wassenb.* und *Kuinoel* für unächt zu erklären (sie fehlt nur bei Syr. u. Pers. p.), wozu auch *Lücke* dem Joh. zu Liebe (aber warum sollte dem Johannes ein typisches Etymologisiren fremd gewesen sein? vrgl. das viel auffallendere Beispiel des Paulus Gal. 4, 25.) geneigt ist. Dergleichen lässt den pneumatischen Charakter des Evang. ganz unberührt. — ἀπ᾽ ἡλθεν) was er, in der Gegend orientirt, auch ohne Handleiter τυφλῷ ποδί (Eur. Hec. 1050.) konnte, wie so viele Blinde sich ähnlich zurechtfinden. — ἡλθεν) nämlich nach seiner Wohnung, worauf das folgende οἱ οὖν γείτονες deutet. *Jesus* kommt erst wieder V. 35. mit ihm zusammen.

V. 8—12. Οἱ θεωροῦντες) die ihn (früherhin) an-

zuschauen pflegten, dass er nämlich ein Bettler war. Diess liegt in dem gewählten *θεωρ.* (*contemplantes*) und in dem Partic. *Praes.* (anders wäre *θεωρήσαντες*). S. *Bernhardy* p. 370. — *ὁ καθήμε. κ. προσαιτ.*) der dazusitzen und zu betteln pflegt. Sie kannten ihn bislang nicht anders denn als damit sich befassend. — Die eigenthümliche lebensstreuere Anschaulichkeit des Folgenden macht es wahrscheinlich, Joh. habe es aus dem Munde des (gläubig gewordenen, V. 35—38.) Menschen selbst. — V. 11. *ἀνθρώπος λεγόμε. Ἰησοῦς*) „nescierat caecus celebritatem Jesu,“ *Beng.* — *ἀνέβλεψα*) kann heissen: *ich blickte auf* (Mark. 16, 4. 2. Makk. 7, 25. Plat. Pol. 7. p. 515. C. Ax. p. 370. C. Xen. Cyr. 6, 4, 9.). So *Lücke*; aber unzulässig wegen V. 15. 18., welche die Fassung fordern: *ich ward wieder sehend, visum recepi.* Vrgl. Matth. 11, 5. Tob. 14, 2. Plat. Phaedr. p. 243. B. Der Ausdruck ist freilich in Betreff des blind Gebornen ungenau, beruht jedoch auf der ungefähren Vorstellung, dass auch der Blindgeborene die natürliche Sehkraft hat, ihres Gebrauchs aber von Geburt an verlustig gegangen ist, und ihn durch die Heilung *wiederbekommt* \*). — Dass übrigens der Mensch seinen Wohlthäter *namentlich* anführt, ist aus den Erkundigungen, welche er natürlich nach seiner Heilung angestellt, begreiflich genug. Dass er aber noch kein bestimmteres Bewusstsein von der Person Jesu hat, ihn zwar für einen Propheten (V. 17.) und Gottgesandten hält (V. 33.), aber erst nachher V. 35 ff. durch Jesum selbst zum Glauben an ihn als *Messias* gebracht wird, entspricht ganz der *Allmählichkeit* der Entwicklung, wie sie bei dem Einen natürlich und nothwendig sein kann, während ein Anderer, anders geartet, gleich von der Macht des ersten Eindrucks unmittelbar zum Ziele geführt wird. Diess gegen die von *Baur* angenommene *Absichtlichkeit* jener Darstellung, nach welcher das Wunder als *ἔργον θεοῦ* vorerst in seiner reinen Objectivität aufgefasst werden soll.

V. 13 f. *ἄγουσιν*) die V. 8. Bezeichneten. Sie thun es, weil die Heilung *am Sabbath* geschehen war (V. 14.), dessen Verletzung sie den volksbeherrschenden Gesetzwäch-

\*) Vrgl. *Grot.*: „nec male recipere quis dicitur, quod communiter tributum humanae naturae ipsi abfuit.“ Auch bei Pausan. Messen. 4. p. 240. heisst es von einem Blindgeborenen, welcher sehend werde: *ἀνέβλεψε.* Vrgl. auch Evang. Nicod. 6., wo der daselbst redende Blindgeborene spricht: *ἐπέθηκε τὰς χεῖρας ἐπὶ τ. ὀφθαλμούς μου, καὶ ἀνέβλεψα παρὰ χεῖρμα.*



tern in serviler Abhängigkeit nicht verschweigen zu dürfen glauben. Daraus aber, dass am Sabbath keine Gerichtssitzungen waren, folgt nicht, dass die Hinführung nicht am Tage der Heilung geschehen sei (so *Lücke* u. M.), sondern dass mit *πρὸς τοὺς Φαρισ.* weder der *Sanhedrin* (*Tholuck*) noch ein *Synagogengericht* (*Lücke, Lange*) gemeint ist \*), wovon auch der Text nichts bezeichnet (vrgl. 7, 45. 11, 47.). Namentlich wird der *Sanhedrin* bei Joh. nie einfach mit *οἱ Φαρισαῖοι* bezeichnet, sondern immer *οἱ ἀρχιερεῖς κ. οἱ Φαρισ.* oder (7, 32.) umgekehrt. Es sind die *Pharisäer als Corporation* gemeint, von denen leicht eine Anzahl bei einem derselben zu einer Art von Sitzung zusammenkam. — V. 14. giebt Aufschluss, weshalb sie ihn hinführen. — *τὸν πηλόν*) den bewussten Teig.

V. 15 f. *Πάλιν*) auf die nämliche Frage *Anderer* (daher *καὶ οἱ Φαρ.*) V. 10. zurückblickend. — *πηλόν* etc.) *einen Teig legte er mir auf die Augen* (*μου ἐπὶ τ. ὀφθ.*) u. s. w. Vrgl. zu 11, 32. Beachte, wie der Mensch nur das aussagt, was er selbst gefühlt hat; daher er den Speichel nicht erwähnt. Vrgl. schon V. 11. — *ὅτι τὸ σάββ. οὐ τηρεῖ*) Eine Rabbinische Satzung verbietet namentlich das Aufstreichen des Speichels auf die Augen am Sabbath. *Maimon. Schabb. 21.* War diese noch nicht vorhanden oder in Geltung, so galt doch die allgemeine Bestimmung, dass nur Lebensgefahr die Sabbathheilung zulasse (*Schoettg. u. Wetst. ad Matth. 12, 9.*). — *ἄλλοι*) unbefangener und gewissenhafter Urtheilende. Gut *Grot.*: „qui nondum occaluerant.“ Sie schliessen aus dem *Wunderbaren* in der Heilung, sofern dazu die besondere göttliche Hülfe gehöre, die keinem *Sünder* zu Theil werde, dass es mit dieser Sabbathshandlung doch eine besondere Bewandniss haben müsse, nach welcher der Thäter nicht ohne Weiteres unter das eben gefällte Urtheil falle. — Das *Hyperbaton* in der Stellung *οὐκ ἔστιν οὗτος παρὰ θεοῦ ὁ ἄνθρ.* dient der stärkern Betonung von *παρὰ θεοῦ*. Vrgl. überh. *Bernhardy* p. 460. — *σχίσμα*) vrgl. 7, 43.

V. 17. Bei dieser Verschiedenheit der Ansichten liegt den Versammelten daran, auch die eigene Meinung des Geheilten zu vernehmen. Sie konnte zu weiterer Orientierung leiten. Das *Subject* von *λέγουσιν* sind *οἱ Φαρισ.*, weder bloß die *Feindseligen* unter ihnen (*Apollinar.* u. V.) noch bloß die *Wohlwollenderen* (*Chrys.* u. s. Nachfolger). — *πά*.

\*) Solcher Untergerichte mit 23 Mitgliedern waren zwei in Jerus. *S. Saalschütz Mos. R. p. 601.*

λιν) eine *abermalige* Frage nach V. 15. — ὅτι) εἰς ἐκεῖνο, ὅτι; s. z. 2, 18. Gut *Theodor. Mopsv.*: ὑπὲρ ὧν. — προφήτης) der sich als solcher durch diese Wunderthat ausgewiesen hat. Vrgl. 3, 2, 4, 19, 6, 14. al. So hat sich der Glaube des Menschen am Streite der Pharisäer geklärt und gefestiget. Und er *bekennt*, was er bis jetzt glaubt.

V. 18. Man beachte, dass hier nicht wieder das bloße Verbum, auch nicht οἱ Φαρισαῖοι steht, sondern οἱ Ἰουδαῖοι, d. i. die *feindlich* hierarchische Parthei unter den versammelten Pharisiäern, welche nun weiter operirt. Vrgl. V. 22. — οὐκ ἐπίστ.) nachdrücklich voran. — οὖν) da ihn der Geheilte für einen Propheten erklärte. Sie witterten nun ein betrügerisches Einverständniss zwischen Beiden. — ἕως οὗτον etc.) *bis dass sie riefen* u. s. w. Dann erst, als diese kamen und aussagten, konnten sie es nicht mehr in Abrede nehmen (V. 26. 34.). — αὐτοῦ τοῦ ἀναβλέψ.) *des wieder sehend Gewordenen selbst*, über welchen die eigenen Eltern am besten Bescheid wissen mussten.

V. 19–21. Die zwei Fragen V. 19. werden dann V. 20f. genau entsprechend beantwortet, die zweite aber *zwiefach nesciendo*. — ὃν ὑμεῖς λέγετε) dem eigenen Unglauben der Frager entgegengesetzt. — πῶς) wie geht es zu, dass. — οὖν) da er angeblich blind geboren ist. — V. 20. πῶς δὲ ἄρτι βλέπει, ἀγνοεῖν λέγουσι, φοβούμενοι τοὺς Ἰουδαίους. Ἐξω κινδύνου καθιστιῶντες ἑαυτοὺς, ἐπὶ τὸν τεθεραπευμένον παραπέμπουσι τὴν ἐρώτησιν, ὡς ἀξιοπιστότερον αὐτῶν ἐν τῷ τοιούτῳ ζητήματι, *Euth. Zig.* — ἡμεῖς) dem nachherigen dreimaligen nachdrücklichen αὐτός — αὐτόν — αὐτός entgegenstehend. — ἡλικίαν ἔχει) er selbst hat männliche Reife; vrgl. Herod. 3, 36, 7, 18. Thuc. 8, 75. Polyb. 2, 23, 9. al. S. *Kypke* I. p. 387. *Loesn.* p. 150. — αὐτὸς περὶ αὐτοῦ) er wird *selbst* von sich reden. αὐτοῦ mit *Spir. lenis*. *Buttm.* neut. Gr. p. 97 f.

V. 22. Ἦδη γὰρ συνετέθ.) *denn* — so sehr hatten sie Ursache zu jener Furcht — *schon* waren die Juden *über-  
eingekommen*, hatten bereits verabredet, *conspiraverant*, *Vulg.* Vrgl. Luk. 22, 5. Act. 23, 20. Thuc. 4, 19. 1. Makk. 9, 70. *Ast Lex. Plat.* III. p. 340. Einen *Sanhedrinsschluss* anzunehmen, berechtigt der Context nicht. Jene *Verabredung* indess hoffte man unschwer zum Beschluss des Sanhedrin erheben zu können; die Eltern des Blinden aber konnten sie leicht erfahren haben. Dass sie dieser Gefahr lieber den Sohn, als sich selbst, aussetzen mochten, ist sehr begreiflich, da sie nicht zweifeln konnten, der Sohn werde seinerseits doch seinem Wohlthäter das gefahrdro-

hende Bekenntniss nicht versagen. — *ἵνα*) was sie verabredet hatten, ist als *Absicht* der Verabredung gedacht. Vrgl. *ἀξιούν ἵνα* b. Dem. de cor. 155. (s. *Dissen* z. d. St.). — *ἀποσυνάγ. γέν.*) Der Ausschluss aus der Synagogengemeinschaft und, damit verbunden, aus dem gewöhnlichen Lebensverkehr ist wohl der damals noch einzige Banngrad (בָּנָה). S. z. Luk. 6, 22. Sonach ist *ἀποσυνάγ.* gleich מַנְהִיג. vrgl. *Drus.*

V. 24 f. *Δὸς δόξαν τ. Θεῷ*) „Speciosa praefatio,“ *Beng.*; heilig verbindende Aufforderung, die Wahrheit auszusagen (in ihrem Sinne nämlich, der etwas Nachtheiliges über Jesum erwartete, womit der Mensch nicht heraus wolle), wodurch Gott geehrt, weil der Ehrfurcht vor ihm entsprochen wird. Vrgl. Jos. 7, 19. 3. Esr. 9, 8. — *ἡμεῖς οἶδαμεν* etc.) Diese Geltendmachung der hierarchischen Auctorität soll dem Menschen imponiren und präjudiciren. Vergebens. In ruhiger Zurückhaltung verweist er klug genug blos auf das Geschehene; nur dieses sei ihm bekannt (vrgl. Soph. O. C. 1103.: *οὐκ οἶδα πλὴν ἔν*), nicht aber, ob u. s. w. — *τυφλὸς ὢν*) *blind* seiend, nämlich dem natürlichen Zustande nach, von Haus aus. Vrgl. 3, 13.

V. 26 f. Da sie ihren Zweck nicht erreichen können, kehren sie, um die Thatsache auch bei dieser zweiten Vernehmung des Menschen bündig festzustellen, zu der Frage nach dem *Wie* zurück (vrgl. V. 15.). Er aber, graden und festen Sinnes (*ἀνὴρ ἀδόνητος*, *Nonn.*), wird über diess abermalige Fragen unwillig und sogar bitter (*μὴ καὶ ὑμεῖς* etc.). — *καὶ οὐκ ἠκούσατε*) und ihr habt nicht darauf gehört, habt meiner Aussage keine Beachtung geschenkt. Die Weglassung des *οὐκ* bei Vulg. It. ist lediglich durch die Fassung vom bloßen Hören (vrgl. das folgende *ἀκούειν*) entstanden. — *τί*) *warum*, da nach dieser Erfahrung doch kein Erfolg davon bei euch zu erwarten ist; *οὐ προσέχετε τοῖς λεγομένοις*, *Chrys.* — *μὴ καὶ ὑμεῖς*) doch nicht auch ihr, wie Andere. Dem *θέλειν* etc. entspreche das Bestreben, von der geschehenen Wunderthat überzeugt zu werden. *Chrys.*, *Bengel* u. M. finden in *καί*, dass der *Blinde selbst* sich zu den *μαθηταῖς* bekenne oder bekennen wolle. Aber so weit war seine Entwicklung noch nicht. S. V. 35 ff. Dass aber sein Wohlthäter *Schüler* um sich gehabt (V. 2.), hatte er gewiss von Anderen vernommen.

V. 28 f. *Ἐλοιδορ.*) den folgenden Worten vorgängig. Leidenschaftlicher Ausbruch in ungerechter Sache. — *σὺ εἰ μαθ. ἐκ.*) Sie hatten ja keine Aussage wider Jesum von

ihm herausbringen können, und sahen in seinem Verhalten nur Partheinahme für ihn. Treffend *Beng.* zu ἐκείνον: „Hoc vocabulo remouent Jesum a sese.“ Vrgl. z. 7, 11. — V. 29. ἡμεῖς) noch einmal mit stolzem Nachdruck. — Μωϋσῆ) hat den Accent des Gegensatzes von τοῦτον, welches desto verächtlicher ist (*Stallb.* ad Plat. Crit. p. 45. A.). — πόθεν ἔστιν) d. i. von wem gesandt. Vrgl. 8, 14.

V. 30—33. Die Leidenschaftlichkeit der Juden macht jetzt den Menschen noch kühner zu weiterem (V. 17.) *Bekenntnisse*. — ἐν γὰρ τούτῳ τὸ (s. d. krit. Anm.) θάυμα. ἔστιν: dabei, d. i. bei dieser Sachlage (vrgl. 4, 37.) ist denn doch das *Verwunderliche* das, dass Ihr nicht wisset, woher er ist und (dass) er mir aufgethan hat die Augen. Das Gewicht des θαυμαστόν liegt in καὶ ἀνέωξε etc. vermöge der darin thatsächlich bezeugten *Grundlosigkeit* jener Unkunde, s. V. 31—33. Von einem Manne, welcher das gethan, müsstet Ihr doch wissen u. s. w. γὰρ „respicit ad ea, quae alter antea dixerat, et continet cum affirmatione conclusionem, quae ex rebus ita comparatis facienda sit,“ *Klotz* ad Devar. p. 242. Vrgl. *Hartung* Partikell. I. p. 476 f. So wird es namentlich öfter gebraucht, wo „miratio rei aut aliorum incredulitatis adsignificatur,“ *Ellendt* Lex. Soph. I. p. 332. — ὑμεῖς) ihr Leute, die das am besten wissen müssten. — V. 31. Jetzt beweist ihnen der Mensch, wie sehr aus der That Jesu erhelle, dass er kein Sünder, sondern ein frommer Mann, ja von Gott gesandt sei, bis V. 33. Er beginnt seinen Beweis mit einem als allgemein zugestanden und bekannt (οἶδαμεν) hingestellten Obersatz (*Hiob.* 27, 9. 35, 13. *Ps.* 109, 7. *Prov.* 15, 29. al.), welchem die Vorstellung zu Grunde liegt, dass Wunder Gebetserhörungen seien (vrgl. 11, 41 ff. *Mark.* 7, 34.). — V. 32. Untersatz, dann V. 33. Schlusssatz, Beides in populärer Form. — οὐδέν) nichts ausrichten, wird durch den Zusammenhang auf derartige wunderbare Thaten beschränkt.

V. 34. Mit Sünden behaftet wurdest Du geboren deinem ganzen Wesen nach, so dass nichts an dir von Sünden rein ist, sondern du ganz und gar, durch und durch, ein geborner Bösewicht bist. Sie haben das Vorurtheil, welches auch die Jünger V. 2. äussern, und machen hier eine gehässige Anwendung davon. Vrgl. zu ὅλος 13, 10. — Bemerke den verächtlichen Nachdruck des σὺ — σὺ. — διδάσκ. ἡμ.) Hier hat nicht ἡμᾶς, sondern διδάσκ. den Accent: benimmst dich als unser Lehrer? — ἐξέβαλ. αὐτ. ἔξω) nicht Bezeichnung der *Excommunication* (*Olsh., de Wette, Tholuck* u. v. Aeltere), da eine Sitzung des Sanhedrin gar nicht

statt findet; und wie unbestimmt wäre die Sache selbst bezeichnet! obgleich ἐξβάλλειν bei Thuc., Xenoph. u. A. oft vom *Exiliren* gebraucht wird. Vrgl. auch 3. Joh. 10. Da hier der Context nichts Anderes darbietet, so ist zu erklären: *sie warfen ihn zur Thür hinaus*. Bedeutsam genug als Endergebniss der feindseligen und leidenschaftlichen Verhandlung. Vrgl. *Chrys.*, *Nonn.* u. *Theophyl.*, welche jedoch die Scene in den *Tempel* verlegen. Richtig *Maldonat.*: „ex loco, in quo erant.“ Vrgl. *Beng. Dem.* 1366. 11.

V. 35 f. Den innern Zusammenhang bildet nicht der Gedanke, dass Jesus, als er gehört u. s. w., dem Menschen reichen Ersatz geben wollte (*Chrys.* u. *M.*), sondern, wie die Fragestellung οὐ πιστεύεις etc. beweist (*du glaubst an den Sohn Gottes?* was eine bejahende Antwort voraussetzt): Jesus hörte diese Hinauswerfung, schloss daraus, dass der Mensch ihn als Messias bekannt habe, und fragte daher, als er ihn traf, u. s. w. Jesu Schluss aber war der Sache nach richtig, da der Blindgeborne von ihm bekannt hatte, er sei παρὰ Θεοῦ, obgleich im Bewusstsein des Menschen dieses allgemeinere Prädicat noch nicht die bestimmte *Messianische* Beziehung gehabt hatte. *Lücke* findet in πιστεύεις nur die *Geneigtheit* zum Glauben, welche aber durch θέλεις πιστεύειν oder auf sonstige *bezeichnende* Weise ausgedrückt sein müsste. Wie πιστεύω V. 38., so ist auch hier πιστεύεις das *wirkliche* Glauben. — Bei τὸν υἱὸν τ. Θεοῦ ist nicht an die metaphysische (*Olsh.*), sondern lediglich an die theokratische Bedeutung zu denken, da der Blindgeborne, in dessen Vorstellung Jesus eingehen musste, zur Zeit nur diese verstehen konnte und verstand. — V. 36. Der Mensch, befremdet durch diese Frage, thut, rasch an dieselbe anknüpfend, eine Gegenfrage, aus welcher sich ergeben soll, dass er noch nicht an den Messias glauben könne, aber bereit sei an ihn zu glauben, wenn er ihn kenne. Ueber καὶ τίς ἐστι vrgl. 14, 22. u. s. z. Mark. 10, 26. — *ἴνα*) Absicht der Erkundigung.

V. 37 f. Καὶ — καὶ) sowohl — als auch. Vrgl. 6, 36. Das zweite Glied besagt dem wesentlichen Sinne nach: *als auch hörst du ihn mit dir reden*, ist aber concreter und lebhafter gewendet. — ἑώραξας) geht auf die *jetzige* Zusammenkunft, nicht auf eine frühere; denn bei dem Heilungsacte hat er Jesum noch nicht *gesehen*, und vom Siloam ist er nicht zu ihm zurückgekehrt (s. z. V. 7.). Dabei kann das *Perf.* als das *Praesens* der vollendeten Handlung (du hast seinen Anblick) nicht auffallen (*Bernhardy*



p. 378.). Richtig *Euth. Zig.*: οὐ πρότερον, ἀλλὰ νῦν. — ἐξεῖνός ἐστιν) ἐξεῖνος ist nicht Prädicat (*Hilgenf.* in s. Zeitschr. 1859. p. 416.), sondern nach sehr beliebter Johanneischer Weise *Subject*, die vorherige participiale Bezeichnung desselben wie 1, 18. 33. 5, 11. deiktisch zusammenfassend. Vrgl. 2. Kor. 10, 18. So auch bei Classikern, obwohl diese häufiger οὗτος so gebrauchen (*Krüger* z. Thuc. 2, 15, 4.). Dabei ergiebt lediglich der Zusammenhang, ob der Gemeinte eine andere Person ist oder, wie hier und 19, 35., der *Redende selbst*, welcher sich *wie einen Dritten objectivirt*, wodurch er dem Angeredeten mit besonderem Nachdruck sich darstellt, ohne dass übrigens der Begriff des ἐξεῖνος in ein *idem* oder *ipse* sich umsetzt \*). — κύριε) „jam augustiore sensu ita dicit, quam dixerat V. 36.“ *Beng.* — προσεκύνησεν αὐτῷ) Joh. hat προσκυνεῖν nur von göttlicher Anbetung, 4, 20 ff. 12, 20. Der Mensch ist ergriffen von dem, wenn auch nur noch dunkel ihm aufgegangenen Gefühle der göttlichen δόξα, als deren Träger der Messias, der Gegenstand seines frischen Glaubens und Bekenntnisses, vor ihm steht.

V. 39. Ein *Oxymoron* (vrgl. 1. Kor. 1, 18 ff.), von Jesu, welcher den nunmehr nicht bloß leiblich, sondern auch geistig sehend Gewordenen zu seinen Füßen sieht, mit tiefer Ergriffenheit gesprochen (nach *B. Bauer* freilich nur eine gemachte Nachbildung von Matth. 9, 12 f. 12, 15.!), und zwar nicht zu einem bestimmten Angeredeten (daher εἶπεν ohne persönlichen Zusatz), sondern zu seiner Umgebung überhaupt, aus welcher dann V. 40. Phariseer ihm entgegentreten. — εἰς κοῖμα) *telisch*, wie aus der nachherigen Nähererklärung ἵνα etc. erhellt. Diess κοῖμα ist *Zweck*, obwohl nicht *Endzweck* der Erscheinung Jesu. Eine *richterliche Entscheidung* thatsächlich herbeizuführen, ist er gekommen; er ist nämlich gekommen, damit durch seine Wirksamkeit die nicht Sehenden sehen, d. h. die sich der Entbehrung der göttlichen Wahrheit bewusst sind (vrgl.

\*) Auf Anlass der irrigen Behauptung, dass 19, 35. ἐξεῖνος einen vom Apostel Johannes Verschiedenen als Verfasser verrathe (s. z. d. St.), ist neuerlichst der Johanneische Gebrauch des Wortes ausführlich verhandelt worden von *Steitz* in d. Stud. u. Krit. 1859. p. 497 ff. *Buttm.* das. 1860. p. 505 ff. und dann wieder von *Steitz* das. 1861. p. 368 ff. Diese Streitverhandlungen waren in so fern entbehrlich, als der Gebrauch von ἐξεῖνος bei Joh. von dem ächt Griechischen Gebrauche nicht abweicht, 19, 35. aber ἐξεῖνος eben so sicher wie an u. St. vermöge des Zusammenhanges das *redende Subject selbst*, wie auf eine dritte Person hinzeigend, zu objectiviren bestimmt ist.

die geistig Armen Matth. 5, 3.), durch dieselbe erleuchtet, und die *Schenden blind werden* (nicht blos: *appareant coeci*, wie Grot. u. M. wollen), d. h. die, welche im Besitze der göttlichen Wahrheit zu sein meinen (vgl. Luk. 11, 52. Matth. 11, 25. Rom. 2, 19.), derselben nicht theilhaftig, sondern gegen sie verschlossen und verstockt werden (wie die eingebildeten Pharisäer). Das Acuminöse des Spruchs beruht darin, dass οἱ μὴ βλέποντες *subjectiv* und βλέπωσι *objectiv*, aber οἱ βλέποντες *subjectiv* und τυφλοὶ γένονται *objectiv* ist \*). — κριμα (so zu accentuiren, s. Lobeck Paralip. p. 418.) ist weder blos *Scheidung* (Castal., Corn. a Lap., Kuinoel, de Wette u. M.), noch gleich κατάκρισις (Ammenius, Euth. Zig., Olsh.), sondern was hier Christus von sich sagt, ist ein *thatsächliches*, für beide Theile je nach der Stellung, die sie zu ihm einnehmen, vergeltendes *Gerecht*. Daher auch kein Widerspruch mit 3, 17. 8, 15. 12, 47.

V. 40. Pharisäer befanden sich bei ihm, ohne Zweifel, um nach der Blindenheilung sein weiteres Verhalten desto schärfer zu beachten, nicht abgefallene Schüler Jesu (Chrys., Euth. Zig.) oder pharisäisch gesinnte Anhänger (Lange). S. 10, 6. 21. Nach der Meinung, welche Jesus von ihnen habe, denken sie, müsse er sie wohl mit unter die μὴ βλέποντες rechnen, und verborgen bleibt ihnen, dass Jesus in seinem Sinne, welchen sie freilich nicht begriffen haben, sie grade unter die βλέποντες zählen musste. Dass sie μὴ βλέποντες oder τυφλοὶ sein sollen, kommt ihnen, den Weisen des Volks, in ihrem Stolze so auffallend und sonderbar vor, dass sie fragen: *doch nicht auch wir sind blind?* Von der *leiblichen* Blindheit (Chrys., Theophyl., Euth. Zig. u. M.) verstanden den Spruch Jesu die Pharisäer nicht, weil sie sonst grade *nicht* so gefragt haben würden. — Zu μὴ βλέπειν, *blind sein*, vgl. Soph. O. C. 73. O. R. 302. S. auch Xen. Mem. 1, 3, 4.

V. 41. Leider, will Jesus sagen, seid ihr nicht blind. Wäret ihr *blind* (wie ich das μὴ βλέποντες V. 39. meinte),

---

\*) Allerdings sind die μὴ βλέποντες *empfänglich* und die βλέποντες *unempfänglich*, aber nicht sofern Jene glauben ohne zu sehen, und Diese nicht glauben bei Allem was sie von Jesu sehen (s. Baur p. 179.), wogegen schon V. 41. entscheidet, auch abgesehen von der räthselhaften Bezeichnung der Sache durch einen dabei statt findenden Umstand, — sondern die Empfänglichkeit der Einen wie die Unempfänglichkeit der Anderen liegt in der innern Stellung zu Christo, welche nothwendig eine sittliche ist und als solche empfänglich oder unempfänglich macht.

also Leute, die sich der wahren Erkenntniss baar und ledig zu sein bewusst sind), *so wäret ihr ohne Sünde*, d. h. so wäre euer Unglaube an mich nicht sündlich, weil er eben kein Widerstreit gegen die göttliche Wahrheit, sondern nur ein unverschuldetes noch nicht Gelangtsein zu derselben sein würde. *Nun aber behauptet ihr, Sehende zu sein* (gebet euch für die Inhaber der göttlichen Wahrheit aus), davon ist die Folge, dass *eure Sünde bleibt*, d. h. dass euer Unglaube an mich nicht bloß sündlich *ist*, sondern auch diese eure Sünde *bestehen*, d. i. *ungetilgt bleibt* (ἀρεῶ-ἀλειπτος μένει, Theodor. Heracl.), weil nämlich jener Dünkel der beständige Grund ist, mich zu verwerfen, so dass ihr zu Glauben und Sündenvergebung nicht gelangen könntet. „Dicendo Videmus medicum non quaeritis,“ *Augustin*, „Si diceretis: caeci sumus, visum peteretis et peccatum jam desiisset,“ *Beng.* Nach *Lücke* ist der Sinn: „Wäret ihr blind, d. h. ohne die *Fähigkeit* der Erkenntniss, so hättet ihr an euerem Unglauben keine (schuldvolle) Sünde; ihr könntet dann eben nicht erkennend glauben. So lange ihr aber bei aller Blindheit saget: wir sehen, also die dünnkelhafte Selbstverblendung nicht abthuet, kann der Unglaube nicht weichen, sondern bleibt.“ Dagegen aber ist: 1) dass τυφλοί, weil dem μὴ βλέποντες V. 39. entsprechend, nicht die *Unfähigkeit* zur Erkenntniss bezeichnen kann; 2) dass auch der Gegensatz λέγετε ὅτι βλέπ. für τυφλοί nicht den objectiven, sondern den subjectiven Sinn darbietet; 3) dass ἁμαρτία in beiden Hälften nicht gleichsinnig genommen wird.

*Anmerk.* Dass die Synoptiker die Heilung des Blindgeborenen nicht haben, hätte man einfach daraus erklären sollen, dass dieselbe nicht in den (Galiläischen) Schauplatz der synoptischen Darstellung fällt; nicht aber durfte man daraus auf die Ungeschichtlichkeit schliessen, wie *Strauss* (welcher die Heilung des Naeman vergleicht 2. Reg. 5, 10.), *Weisse* (welcher die Erzählung aus V. 39. mittelst Missverständnisses herleitet) und *Baur* p. 245 f. (welcher hier den gesteigerten Ausdruck sieht, auf welchen die synoptischen Blindenheilungen gebracht seien), wogegen *Gfrörer*, nur unhistorische Zuthaten behauptend, zum Nachtheile der Synoptiker urtheilt. — Nach *Baur* p. 176 ff. hat die Wundererzählung die bestimmte Absichtlichkeit, dass *der Glaube in seiner reinen Objectivität* dargestellt werde, die Empfänglichkeit für das Göttliche, wie sie durch den reinen Eindruck des Göttlichen der ἔργα Θεοῦ bestimmt wird, wenn sie auch noch nicht weiss, wer das Subject dieser ἔργα ist. „Sie hält sich an die Sache selbst, und die Sache selbst ist so unmittelbar göttlich, dass man in

der Sache, ohne es zu wissen, auch schon die Person hat.“ So verwandelt man beliebige und nicht einmal zutreffende (s. *Brückn.*) *Abstractionen* aus der Geschichte in den *Grund* der letztern. Ammon macht die Begebenheit zu einer natürlichen Heilung einer *Augenentzündung*! Ein Gegenstück gegen die nach der andern Seite hin travestirende Meinung mancher Väter, dem Blinden hätten *die Augen ganz gefehlt*, und Jesus habe sie (wie einst Gott den ersten Menschen) aus dem *πῆλός* *gebildet* (s. bes. *Iren.*, *Theodor. Mopsv.* und *Nonnus*); vrgl. auch *Beza*.

## K A P. X.

V. 3. *καλεῖ*) A. B. D. L. X. Minusk. Cyr.: *φωνεῖ*. Empfohlen von *Griesb.*, aufgenommen von *Lachm.* u. *Tisch.* Richtig; das folgende *κατ' ὄνομα* veranlasste das bestimmtere Wort beizuschreiben, welches dann in den Text kam. — V. 4. *τὰ ἴδια πρόβατα* *Lachm.* u. *Tisch.*: *τὰ ἴδια πάντα*, nach B. D. L. X. Minusk. Copt. Sahid. Cyr. Lucif. Cant. Richtig; *πάντα* ging nach dem Vorherigen mechanisch in *πρόβατα* über. — V. 5. *ἀκολουθήσωσιν*) *Lachm.* u. *Tisch.*: *ἀκολουθήσουσιν*, nach weit überwiegenden Zeugen; der Indicat. wurde durch den gewöhnlichen Conjunct. verdrängt. — V. 8. *πάντες*) fehlt bei D. Cant. Ver. Foss. Didym., und *πρὸ ἐμοῦ* fehlt bei E. F. G. M. S. U. Δ. Minusk. Verss. Vätern. Die Auslassung von *πάντες* ist aus dessen Entbehrlichkeit, und die von *πρὸ ἐμοῦ* aus dem gnostischen und Manichäischen Missbrauch d. St. gegen das A. T. zu erklären. — Die Stellung des *πρὸ ἐμοῦ* hinter *ἤλθον* ist entschieden bezeugt (*Elz.*, *Schol.*: vor *ἤλθ.*). — V. 12. *τὰ πρόβατα* nach *σκορπ.* fehlt bei B. D. L. Minusk. Verss. Lucif.; eingeklammert von *Lachm.* Aber warum sollte es zugesetzt sein? Leicht ward es bei der scheinbaren völligen Entbehrlichkeit weggelassen. — V. 13. *ὁ δὲ μισθωτ. φύγει*) fehlt bei B. D. L. Minusk. Verss. Lucif.; eingeklammert von *Lachm.*, verworfen auch von *Rinck.* Aber wie leicht ging man beim Abschreiben mit dem Auge von *ὁ δὲ μισθ.* gleich auf *ὅτι μισθ.* über, so dass *ὁ δὲ μισθ. φύγει* hinwegblieb! Auf diese Spur leitet noch A.<sup>3</sup>, welcher *μισθ. φύγει ὅτι* auslässt. — V. 14. *γινώσχομαι ὑπὸ τῶν ἐμῶν*) B. D. L. die meisten Verss. Cyr. Epiph. Nonn.: *γινώσκουσίν με τὰ ἐμά.* Empfohlen von *Griesb.*, aufgenommen von *Lachm.* Diese active Wendung ist Umbildung nach dem Folgenden, worin auch kein Passivausdruck ist. — V. 16. Die Stellung *δεῖ με* (*Lachm.*) ist nicht überwiegend beglaubt und bot sich leicht als die gewöhnlichere statt *με δεῖ* dar. — *γενήσεται*) B. D. L. X. u. einige Verss.: *γενήσονται*. Mecha-

nisch nach der vorhergehenden Pluralform eingekommen. — V. 26. οὐ γάρ) D. L. X. Minusk. Or. Cyr. Chrys.: ὅτι οὐκ, wofür aber diese Zeugen zu schwach sind. Es hängt mit einer Lesart d. St. zusammen, welche mit διὰ τοῦτο anfangt (Or.: διὰ τοῦτο ὑμεῖς οὐκ ἀκούετε, ὅτι οὐκ ἐστὲ etc.). — καὶ ὡς εἶπον ὑμῖν fehlt bei B. K. L. M.\* Minusk. Verss. u. Vätern. Eingeklammert von *Lachm.* Die scheinbare Ungehörigkeit veranlasste die Auslassung. — V. 29. ὅς δεδωκε) D.: ὁ δεδωκώς. Stilistische Aenderung. B. L. Copt. Sahid. Vulg. It. Goth. Tert. Hil.: ὁ δέδωκεν. Dieselben Zeugen ausser L., und ausserdem A. X. lesen nachher μετίζον. Letzteres ist als ursprünglich zu betrachten, und, weil man das Neutr. auf ὁ πατὴρ bezüglich nicht verstand, als die Quelle der Aenderung: ὁ δέδωκεν. — V. 33. λέγοντες) ist nach überwiegenden Zeugen mit *Lachm.* u. *Tisch.* zu tilgen. — V. 38. ἵνα γινώτε κ. πιστεύσητε) *Lachm.* u. *Tisch.*: ἵνα γινώτε κ. γνωσχητε, nach B. L. X. Minusk. Copt. Sahid. Arm. Aeth. u. einigen Vätern. Richtig; unverstanden nach γινώτε, ward γινώσκ. in πιστεύσ. geändert. — αὐτῷ) B. D. L. X. Minusk. und die meisten Verss., auch Or. Athan. u. a. haben τῷ πατρί. Empfohlen von *Griesb.*, aufgenommen von *Lachm.* u. *Tisch.* Bei dieser bedeutenden Bezeugung mit Recht, weil der Nachdruck des wiederholten Nomen's den Schreibern leicht entging.

V. 1. \*). Das neue Kap. hätte schon 9, 35. beginnen sollen; denn 10, 1—21. bildet mit 9, 35—41. *Einen Act*, wie die unmittelbare, keinerlei Veränderung andeutende Folge von 10, 1 ff., und ausserdem V. 6. (vgl. 9, 41.) beweist. Das Gleichniss ist mithin noch zu jenen Pharisäern gesprochen, wie auch V. 21. durch die Hinweisung auf die Blindenheilung anzeigt. — ἀμὴν ἀμὴν etc.) Nach jenem strafenden Worte 9, 41. deckt ihnen Jesus nun mit feierlichem Ernste gleichnissweise auf, wie sie bei ihrem widerwärtigen Verhältnisse zu ihm, während sie ihn verwürfen und doch Leiter des Gottesvolkes sein wollten, nur Verderber desselben sein können. Doch verläuft die Rede ohne Einwurf und Widerspruch der Gegner; denn das Bild haben sie nicht verstanden V. 6.; die Deutung aber begreifen Viele ebenfalls nicht und verachten den Redner als wahnwitzig (V. 20.), wogegen Andere dem Eindrücke

\*) S. über das Gleichniss *Chr. F. Fritzsche* in *Fritzschior. Opusc.* p. 1 ff. *Voretzsch* *Diss. de Joh. 10, 1--18.* Altenb. 1838.



seiner tieftreffenden Wahrheit nachgeben (V. 21.). So geschah es, dass Jesus unbehindert und in Einem Zuge die schöne Allegorie (V. 6.) durch alle ihre Theile durchführen konnte, und am Ende nichts weiter nöthig hatte, als das geredete Wort seiner Wirkung zu überlassen, welche schon zu einer dem Ausspruche 9, 39. gemässen Theilung der Zuhörer hervortrat, wie eine solche sich bereits 9, 16. gezeigt hatte. — ὁ μὴ εἰσερχόμενος etc.) Die Schafherden übernachteten in einer mit einer Mauer eingefriedigten Hürde (αὐλή, ἡρῆ), an deren Thür ein Unterhirte (ὁ θυρωρός V. 3.) des Nachts Wache hielt. S. bes. *Bochart* Hieroz. I. p. 482. ed. Rosenm. Dem εἰσερχόμ. διὰ τ. θύρας (letzteres hat den Nachdruck) steht entgegen: ἀναβαίνων ἀλλαχόθεν, welcher aufsteigt (auf die Mauer, um über dieselbe in die αὐλή hincinzukommen) anderswoher, d. i. von einer andern Richtung her als der durch die Thür gegebenen. Zu ἀλλαχόθεν, dem altclassischen ἄλλοθεν gleich, s. Ael. H. A. 7, 10. V. H. 6, 2. 4. Makk. 1, 7. — κλέπτ. κ. ληστῆς) Dieb und Räuber, klimaktische Verstärkung des Begriffs (*Bornem. Schol. in Luc. p. XXX. Lobeck Paralip. p. 60 f.*), wobei die einzelnen Merkmale des damit bezeichneten selbstsüchtigen Treibens (Ez. 34, 8.) nicht zu zerlegen sind. — Zur Deutung des Bildes ist zu merken: 1) Die αὐλή τῶν προβάτων ist die Gemeinde des Gottesvolks, dessen Mitglieder die πρόβατα sind (vgl. Ps. 77, 21. 95, 7. 100, 3.), in ihrer Gesamtheit als die künftige Gemeinde des Messianischen Reichs (21, 16 f.) gedacht, vgl. Matth. 25, 32., mithin nach ihrer theokratischen Bestimmung (ideal), wobei die Beziehung auf die Prädestinirten (*Augustin.*) an sich zwar (wenngleich nicht im Augustinischen Sinne) sachlich richtig ist, doch der Form nach etwas Fremdartiges einmischt. 2) Die θύρα ist nicht ohne eigene Bedeutung zu lassen (*Lücke, de Wette*), nicht als Darstellung der göttlichen Autorisation, des gottgewollten Zugangs u. dergl. (*Maldon., Tholuck, Luthardt u. M.*) zu nehmen, sondern Christus selbst ist die Thür, wie er selbst V. 7. auf das Nichtverständniss der Zuhörer grade diesen Punkt bestimmt auslegt. Die rechten Führer des theokratischen Volks können nicht anders als durch Ihn in ihren Beruf eintreten; Er muss sie befähigen und verordnen, Er der Vermittler ihres Verhältnisses zu den Schafen sein. Ganz anders die Pharisäer, welche unabhängig von ihm, ungläubig und feindlich gegen ihn, die Leiter des Gottesvolks zu sein sich vermaassen. Es ist durchaus willkürlich an-

zunehmen, dass Jesus hier die gleichwohl V. 9. so bestimmt ausgesprochene Selbstbezeichnung unter dem Bilde der Thür noch nicht beabsichtigt habe. Verkehrt haben Chrys., Ammon., Theophyl., Euth. Zig. u. M. die heilige Schrift verstanden. „Ipse textus addit imagini interpretationem qua contenti simus“, Melanth.

V. 2 f. Ποιμήν ein Hirte, bezeichnet einen solchen nicht speciell als *Eigenthümer* (der Gegensatz gegen den Miethling tritt erst V. 12. hervor), sondern im Allgemeinen, im Gegensatz gegen den Räuber. — ὁ θυρωρὸς ἀνοίγει) gehört zur *Ausmalung* des rechtmässigen Eingehens, und ist zu einer besondern *Auslegung* nicht bestimmt, deshalb auch V. 7 ff. nicht weiter berücksichtigt. Man hat daher weder von Gott (Maldon., Beng., Tholuck nach 6, 44 f.), noch vom heiligen Geiste Act. 13, 2. (Theodor. Herac., Rupert., Aret., Corn. a Lap. u. M., auch Lange), noch von Christo (Cyrill., Augustin.), noch vom Mose (Chrys., Theodor. Möpsv., Euth. Zig. nach Deut. 18, 15. u. M.) auszudeuten. — Er tritt hinein in den Pferch, und die Schafe vernehmen seine Stimme (sein Locken, Anreden, Rufen); sie hören darauf als auf die ihnen bekannte Stimme (vgl. V. 4.). — τὰ πρόβατα sind die Schafe in der Hürde überhaupt. Es pflegten nämlich mehrere Herden in einer Hürde zu übernachten; deren Hirten, weil sie jeden Morgen kommen, um die einzelnen Herden auszuführen, sind allen eingepferchten Schafen bekannt. Dagegen sind τὰ ἴδια πρόβατα die zur besondern Herde des Eintretenen gehörenden Schafe \*); diese ruft er κατ' ὄνομα, d. i. nicht bloß ὀνόμασι (das wäre bloß ὄνομα, oder ὀνόματι, oder ἐπ' ὀνόματος, Polyb. 5, 35, 2. 11, 15, 1.), sondern distributiv: *namenweise, jedes mit seinem Namen*, ἐκ τῆς εἰς ἕκαστον ἀκρας γεοντίδος, Euth. Zig. Den einzelnen Thieren ihrer Herde Namen zu geben, war auch bei den Hirten der Alten nichts Ungewöhnliches. S. Interpp. ad Theocr. 5, 101. Pricaeus z. u. St. Nach Lange L. J. II. p. 995. sollen die ἴδια πρόβ. *Lieblingsschafe* sein (Bild der Auserwählten), Leit-

\*) In τὰ ἴδια πρόβατα tritt auf dem schönen Bilde neben dem Allgemeinen das Besondere hervor, und das Bild wird reicher und sprechender. Unrichtig behauptet dagegen Luthardt nach Beng. u. M., dass τὰ πρόβατα, welche hören, nothwendig dieselben sein müssten, welche nachher mit τὰ ἴδια πρ. bezeichnet werden. Vielmehr gehören diese mit unter die πρόβατα, welche hören, aber nur die ἴδια ruft der Hirte *namenweise* u. s. w. So gehört die besondere Gemeinde zur allgemeinen.

hammel, denen dann die ganze Herde (τὰ πρόβατα V. 4.) nachfolge. Unrichtig, weil dieser Vorstellung das bloße ἴδια nicht entspricht (vgl. V. 12.) und weil ἔμπροσθεν πορεύεται und ἀκολουθεῖ V. 4. so correlat sind, dass αὐτῶν und τὰ πρόβατα nothwendig die nämlichen sein müssen; wenigstens müsste statt αὐτῶ V. 4. αὐτοῖς stehen.

V. 4. Und wenn er seine eigenen (die zu seiner Herde gehörenden Schafe) sämmtlich herausgebracht hat u. s. w. Er lässt keines zurück (πάντα, s. d. krit. Anm.). ἐκβάλλη veranschaulicht die Weise des ἐξάγειν. Er fasst die herbeigerufenen Schafe an, und bringt sie zur Thür hinaus. — Was V. 3. u. 4. bildlich darstellen, ist die lebendige, liebevolle Gemeinschaft, welche zwischen den von Christo verordneten Führern des Gottesvolkes und dem letztern statt findet, im Allgemeinen und Besondern.

V. 5. Ἀλλουρίῳ δὲ etc.) einem Fremden aber, der ihnen nicht als ihr Hirte angehört. Damit sind nicht die ἀναβαίνοντες ἀλλαχ. V. 1. gemeint, sondern überhaupt jeder Andere, der nicht ihr Hirte ist. Die V. 3. u. 4. dargestellte Gemeinschaft wird nach ihrem ausschliesslichen Wesen abgebildet. — οὐ μὴ ἀκολουθήσουσιν) Futur. (s. d. krit. Anm.) wie 8, 12. Es ist nicht prophetisch (Lampe: von der „cathedra Mosis plane deserenda“, vgl. Luthardt), sondern bezeichnet, was von dem Beginnen eines Fremden die Folge sein wird. Die Schafe werden ihm sicherlich nicht nachfolgen, sondern fliehen.

V. 6 f. Παροιμία, jede vom gewöhnlichen Wege (οἶμος) abweichende Rede (daher bei den Classikern besonders: Sprichwort, Plat. Soph. p. 261. B. Soph. Aj. 649. Ael. V. H. 12, 22.), ist hier, dem Hebr. נִשְׁבָּר entsprechend, nach näherer Begriffsbestimmung nicht Parabel (weil es keine Geschichte ist), sondern Allegorie (s. Wilke Rhetor. p. 109.). Suidas: ἡ παροιμία ἐστὶ λόγος ἀπόκρυφος δι' ἑτέρου προδήλον σημαίνόμενος. — Die Phariseer erkennen den Sinngehalt nicht, welchen er allegorisch so zu ihnen redete, und deshalb (οὖν V. 7.) sieht sich Jesus veranlasst, nochmals anzuheben (πάλιν) und ihnen den Hauptpunkt, worauf es zum Verständniss ankam, zu erklären, nämlich wie die Thür zu deuten sei. — ἐγώ) mit grossem Nachdruck. — τῶν προβάτων) zu den Schafen, was durch V. 1. gefordert wird, nicht: durch welche die Schafe in den Pferch eingehen (Chrys., Euth. Zig., Wolf, Lampe, Fritzsche), so dass sich Jesus als tutorem ac nutritorem der Schafe (Fritzsche) bezeichne. Christus ist aber die Thür zu den Schafen, sofern

die wahren Führer des Gottesvolks durch ihn ihre Befähigung und Verordnung zu ihrem Berufe erhalten. S. z. V. 1.

V. 8. Den thatsächlichen Gegensatz gegen das *ἐγὼ εἰμι ἡ θύρα* bilden die Vielen, welche ohne Vermittelung Christi als Führer des theokratischen Volks aufgetreten sind. Er bezeichnet sie aber nach dem Gesichtspunkte der Zeit ihres Auftritts: *mir voran*; denn sie traten auf, *ehe* Christus als die Thür zu den Schafen erschienen war, und bildeten nun die *hierarchische, besonders pharisäische Gegnerschaft wider ihn*. Die Mitglieder dieser sind gemeint; der Ausdruck aber ist populär, nicht als hart und unhistorisch (Hase) zu pressen, und erhält auch durch das Praes. *εἰσὶ* seine lebendige Beziehung auf die *damaligen* falschen Volksführer, während Stellen, wie 5, 39. 45. 4, 22. die Möglichkeit einer Beziehung auf Mose und die Propheten ausschliessen, daher der Ausspruch nicht mit Hilgenf. als „sehr schroff antijudaistisch“ zu betrachten und nicht unter Herbeiziehung eines gnostischen Dualismus überhaupt auf alle vorchristlichen Führer des Gottesvolks zu beziehen ist. Dabei ist jede Abweichung von der zeitlichen Bedeutung von *πρό* unzulässig, man mag es nun mit Calov. in „vor mir her“ (antequam mitterentur), oder mit Wolf in *χωρίς* umdeuten, worauf auch Olsh. hinauskommt („ohne Zusammenhang mit dem Logos“), oder mit Tittm., Schleusn. für *ὑπέρ*, loco, nehmen und mit Lange in dieses „anstatt meiner“ den Sinn des *absoluten Vorzugs* eintragen, wornach der Vortretende den Zurückgesetzten ganz verdrängen will. Im Sinne von *anstatt* ist *πρό* dem N. T. fremd und auch bei Griechen selten. Hat man aber, um alles Anstössige zu entfernen, *ἡλθον* prägnant genommen, so dass es das *eigenmächtige* \*) Auftreten ausspreche (Hieron., Augustin., Isidor. Heracl., Euth. Zig., Melanth., Jansen u. M. auch Luthardt), so hat man eingelegt, was sich zwar an sich von selbst versteht, was aber grade gesagt sein müsste (etwa wie 5, 43.), wenn es den Accent haben sollte \*\*). Diess auch gegen B. Crus., welcher auf die Absicht des

\*) Nonnus nimmt es im Sinne des Einschleichens: πάντες ὅσοι πάρος ἡλθον ὑποκλέποντι πεδίῳ.

\*\*) In dem bloßen ἡλθον, sofern es dem πρό ἐμοῦ voransteht, kann der Gedanke „auf eigene Faust“, oder „so dass er Christum sich selber nachsetzt“, nicht gefunden werden, wie Luthardt will. Jenes ἡλθον bezeichnet nicht mehr und nicht weniger das einfache venerunt, wie V. 10. ἐγὼ ἡλθον das einfache ego veni, und den Nachdruck hat zunächst πάντες ὅσοι und sodann das an's Ende gerückte πρό ἐμοῦ.

ἡλθον das Gewicht legt („um dem Volke eine neue Zeit zu geben“). Die Erklärung endlich von *falschen Messiasen* (*Chrys.*, *Cyrrill.*, *Theodor. Mopsv.*, *Euth. Zig.*, *Theophyl.*, *Grot.*, *Maldon.*, *Hammond*, *Tittm.*, *Schleusn.*, *Klee* u. M.) ist ungeschichtlich, da deren Auftritt erst nach Christo anhebt, was freilich *B. Bauer* zur Beschuldigung des Anachronismus gegen Joh. zu nützen weiss. *De Wette* findet die Rede der Weisheit und Milde Jesu nicht entsprechend. Aber die Nichtswürdigen, welche er meint, standen ihm ja gegenüber, und hatten seinen Ernst und Zorn genug herausgefordert. — κλέπται εἰσὶ κ. λησταί) nämlich der Schafe, V. 1. — ἀλλά) Erfolglosigkeit dieses räuberischen (seelenverderbenden) Wesens. — οὐκ ἤκουσαν) nicht gehört haben auf sie. Denn ihre Anhänger gehörten nicht zum wahren Gottesvolke (τὰ πρόβατα).

V. 9. Ἐγὼ εἰμι ἡ θύρα) τῷ διπλασιασμῷ τοῦ ῥητοῦ βεβαιοῦ τὸν λόγον, *Euth. Zig.* — δι' ἐμοῦ) nachdrucksvoll voran, jede andere Vermittelung ausschliessend. — εἰς-ἐλθῆ) nämlich zu den Schafen in die Hürde. Vgl. V. 1. u. 7. Das Subject ist also ein *Hirte* (τις), welcher durch die Thür zu den Schafen geht. Andere (*Chrys.*, *Euth. Zig.*, *Maldon.*, *Bengel* u. M. auch *Fritzsche*, *Tholuck*, *de Wette*, *B. Crus.*, *Maier*): die Schafe seien das Subject, und die θύρα sei die Thür für die Schafe. Aber eine solche Wechselung des Bildes anzunehmen, ist unbegründet, da sowohl das Wort εἰσερχεσθαι an sich nach V. 1. u. 2., als auch der Singul. u. das Mascul. τις nur auf den *Hirten* weist, und da ja für die Schafe ein anderes Eingehen als durch die Thür gar nicht denkbar ist, mithin das nachdrückliche δι' ἐμοῦ, sofern der ἐγὼ die Thür ist, eines möglichen Gegensatzes ganz entbehren würde. — σωθήσεται) ist nicht unmittelbar von der *Erlangung des Messianischen Heils* (vgl. bes. 1. Kor. 3, 15.) zu fassen (*Luthardt* u. Aeltere nach 1. Tim. 4, 16.), was dem Contexte (s. das Folgende) fremd wäre, sondern: *er wird bewahrt werden*, d. i. er wird durch die schützende Thür vor Räubern und Raubthieren *geborgen* werden: „extra periculum erit“, *Grot.*, womit aber allerdings in der von Jesu gewollten *Deutung* des Bildes die Sicherheit vor der *Messianischen ἀπώλεια* und die Gewähr des künftigen ewigen Lebensbesitzes gemeint ist. An diese sichere *Geborgenheit* knüpft sich dann weiter die *ungehemmte und gedeihliche Dienstausrichtung*, welche durch εἰσελ. κ. ἐξελ. wie Num. 27, 17. als ungehindertes Eingehen in die Hürde und Ausgehen aus derselben an der Spitze der Herde beim täglichen Hüten, und durch νομῆν εὐρήσει



als Finden von Weidefutter für die Herde (*ποιμνίων νομάς*, Soph. O. R. 760., vrgl. Plat. Legg. 3. p. 679. A.: *νομής γὰρ οὐκ ἦν σπάνις*) veranschaulicht wird. Dass diese *νομή* in der Deutung der Allegorie *ψυχῆς νομή* ist (Plat. Phaedr. p. 248. B.), welche den Geweideten zum ewigen Leben gedeiht (vrgl. V. 10.), versteht sich von selbst.

V. 10. Das Gegentheil eines Solchen, welcher *δι' ἐμοῦ* eingegangen, ist der schon aus V. 1. bekannte *Dieb*; der hat, wenn er zu den Schafen kommt, nur eigennützige und verderbliche Absichten. — *ἐγὼ ἤλθον* etc.) Ganz anders *ich! ich* bin (zu den Schafen) gekommen u. s. w. Mit diesem neuen Gegensatze, in welchem Jesus nun nicht wieder den durch ihn zum Hirtenamte Gelangten, sondern *sich selbst* dem Diebe entgegenstellt, bahnt er sich den Uebergang zu einer andern Wendung des Bildes, nach welcher er sich von V. 11. an nicht mehr als die Thür, sondern als den rechten *Hirten selbst* (Matth. 26, 31. Hebr. 13, 20. 1. Petr. 2, 25.) darstellt. Vrgl. die Verheissung Ez. 34, 23. 37, 24. im Gegensatze gegen die falschen Hirten Ez. 34, 2 ff. — *ἵνα ζωῇν ἔχωσι*) Gegentheil von *θύσῃ κ. ἀπολ.*; nicht geschlachtet werden und umkommen sollen die Schafe, sondern *Leben* sollen sie haben, wobei der dargestellte *Sache* nach das *Messianische* Leben (nach seiner zeitlichen Entwicklung und ewigen Vollendung) gemeint ist. — *καὶ περισσὸν ἔχ.*) und *vollauf* (Ueberfluss) *haben*, d. i. im *Bilde*: reiche Fülle von Nahrung, der *Sache* nach *vollauf* geistliche Güter (Gnade und Wahrheit, 1, 14. 17.), in denen eben die *ζωή* beruht. Unrichtig die Alten (*Vulg.*, *Chrys.* u. V.(: als ob *περισσότερον* stände, *mehr als ζωή*, womit das *Himmelreich* gemeint sei. Die *Wiederholung* von *ἔχωσιν* lässt den zweiten Punkt selbstständiger hervortreten als durch das bloße *καί*. Vrgl. Xen. Anab. 1, 10, 3.: *καὶ ταύτην ἔσωσαν καὶ ἄλλα* — — *ἔσωσαν*.

V. 11. *Ἐγὼ*) mit lebhaftem Nachdrucke wiederholt. — *ὁ ποιμὴν ὁ καλός*) der gute, der treffliche *Hirte*, diesen schlechthin gedacht, wie er sein soll; daher der Artikel und die nachdrückliche Stellung des Adjectiv. In Christo ist das Ideal des Hirten, wie es im A. T. lebt, verwirklichtet (Ps. 23. Jes. 40, 11. Ez. 34.). Zum Begriff von *καλός* vgl. d. Attische *καλὸς καγαθός* (auch Tob. 7, 7. 2. Makk. 15, 12.) und das Gegentheil: *πονηρός, κακός, ἄδικος*. — Bei der folgenden Angabe dessen, wodurch sich der treffliche Hirte als solcher bewährt, ist *ὁ ποιμ. ὁ καλός* mit Feierlichkeit wiederholt. — *τιθέναι τ. ψυχὴν* ist ein *Johanneischer* Ausdruck (13, 37 f. 15, 13. 1. Joh. 3, 16.), ohne entspre-

chende Beispiele aus Griechen (gegen *Kypke* I. p. 388.), auch nicht aus dem Hebr. שׁוּם נָפֶשׁ בָּרָה (Jud. 12, 3. 1. Sam. 19, 5.) zu erläutern, weil hierbei בָּרָה *wesentlich* ist, wohl aber aus der Vorstellung vom Opfertode als einem entrichteten *Lösegelde* (Matth. 20, 28. 1. Tim. 2, 6.), so dass zu fassen ist: seine Seele *erlegen, impendere*, nach dem classischen Gebrauch von τιθέναι, nach welchem es vom *Bezahlen* gebraucht wird (oft so bei Demosth. u. A.; s. *Reiske* Ind. Dem. p. 495. ed. Schaef. *Dissen* ad Dem. de cor. p. 271.). Vrgl. *Nonnus*: καὶ ψυχῆς ἰδίης οὐ γαίεται, ἀλλὰ ἐθήσει λύτρον ἑὼν ὅτον. — ὑπέρ) zum *Besten*, um durch seine eigene Aufopferung von ihnen das Verderben abzuwenden. Vrgl. 11, 50 f. Diesem specifischen Gesichtspunkte der Lebensaufopferung Jesu im ganzen N. T. weniger entsprechend ist es, τιθέναι *blos ablegen* (wie 13, 4.) zu fassen.

V. 12 f. Contrast der *Pharisäischen Volksleiter*, welche aber bei dieser von V. 11. an eingetretenen Wendung des Bildes nicht wieder als Diebe dargestellt werden konnten, sondern im Gegensatz gegen das *Prädicat* (ὁ καλός) erscheinen mussten, und daher als *Miethlinge* bezeichnet werden, weil sie nicht aus Liebe und mit Aufopferung, sondern nur um Gewinnes willen die Führung des Gottesvolks sich aneignen lassen. Die Frage aber, als *von wem gemiethet* der μισθωτός zu betrachten sei, geht über die Absicht der Allegorie hinaus, da diese nur überhaupt den Begriff dessen dabei im Auge hat, welcher *fremde*, ihm nicht angehörende Schafe hütet (s. das Folgende). — καὶ οὐκ ὢν ποιμήν) gehört mit ὁ μισθ. δέ enge zusammen: *der aber Miethling und nicht Hirte ist*, — Hirte im Sinne des *Eigenthümers* der Schafe, die er weidet, daher zur Nähererklärung οὐ οὐκ εἰσὶ etc. zugesetzt ist. Beachte, dass Christus schon vor seinem Tode eine Gemeinde (Herde) besitzt, theils der alttheokratischen Idee nach, nämlich das alte Gottesvolk als seine ἰδιω 1, 11., theils wirklich, die Gesamtheit der an ihn Glaubenden, die ihm der Vater gegeben hat (6, 37.), theils proleptisch (V. 16.); aber er selbst seinerseits *erworben* (vrgl. Act. 20, 28. Tit. 2, 14.) hat sie erst durch seinen Tod, wornach dann auch erst die Erstreckung seines Hirtenamtes auf Alle durch das Ziehen des Geistes (12, 32.) eingetreten ist. — Den *Wolf* aber speciell entweder vom *Teufel* (*Euth. Zig., Aret., Olsh. u. M.*; schon von *Chrys.* zugelassen) oder von den *Ketzern* nach Act. 20, 29. (*Augustin., Jansen u. M.*) auszudeuten, ist durch

nichts berechtigt. Er ist überhaupt das Bild jeder *anti-messianischen Macht*, welche erscheint, die aber als solche eben im Teufel ihr beherrschendes Princip hat, 12, 31. 14, 30. Matth. 10, 16. — ἀρπάξει αὐτὰ κ. σκορπίξει τὰ πρόβα.) er *errafft sie* (nämlich die einzelnen, auf welche er fällt) und *zersprengt die Schafe*, d. i. die Masse derselben, die Herde; daher τὰ πρόβατα weder überflüssig noch „un-gefällig“ (de Wette) ist. — ὅτι μισθωτ. ἐστὶ) nichts Anderes. Diess und das Folgende giebt den ethischen Aufschluss über das Benehmen. — Man beachte übrigens, dass V. 12. ὁ μισθ. δέ, hier aber ὁ δὲ μισθ. gesagt ist, weil V. 12. der Gegensatz des Miethlings erst *auftrat*, und daher das ungetrennte ὁ μισθ. dem grössern *Nachdrucke* entsprach. Vrgl. Klotz ad Devar. p. 378.

V. 14 f. Nach der Schilderung des Miethlings nun wieder die des *Gegentheils*, die Charakterisirung seiner selbst als des guten Hirten, und zwar nach der vertrauten *Bekanntschaft* (γινώσκειν, nicht: *lieben*) mit seinen Schafen, und unter Wiederholung des Momentes der *Selbstaufopferung* für sie; — letzteres, aber hier concret ausgesagt (anders V. 11., wo es vom guten Hirten in abstracto gesagt war), bildet den *Refrain* der Charakteristik. — καθὼς γινώσκει με etc.) Die *Art und Weise* (die heilige Natur) jener wechselseitigen Bekanntschaft. Vrgl. 14, 20. 15, 10. 17, 8. 21. Wie zwischen Gott und Christo, so ist auch zwischen Christo und den Seinen das gegenseitige Kennen das der innigsten Liebes- und Lebensgemeinschaft, in welcher das γινώσκειν unmittelbar gegeben ist. — τῆς ἡμέρας) nahe und gewisse Zukunft. Der Satz κ. τ. ψ. etc. hängt nicht mehr von καθὼς ab.

V. 16. Die abermalige Erwähnung seines Opfertodes, durch welchen eben die Vereinigung der Juden und Heiden zur Gemeinde der Gläubigen (s. z. Eph. 2, 14.) geschehen sollte, erhebt seinen Blick in die Zukunft, wo er (als der *erhöhte* gute Hirte vrgl. Hebr. 13, 20. 1. Petr. 2, 25.) auch die gläubig gewordenen *Heiden*, welche er *proleptisch* seine Schafe nennt, führen werde. Vrgl. 11, 52. 12, 32. \*). Die *ausserpalästinischen Juden* (Paulus) sind

\*) Das Verhältniss von V. 16. zum Vorherigen entspricht ganz der neutestamentlichen Idee, dass das Heil erst von den Juden zu den Heiden kommt (vrgl. 4, 22. 11, 52.) Dieser Vorzug der Juden ist auch bei Joh. anzuerkennen, welchem die Idee vollkommener Ebenbürtigkeit Beider (Lücke, B. Crus., vrgl. auch Messner Lehre der Ap. p. 355.) nicht beizumessen ist. Die zu gewinnenden Hei-

nicht gemeint, da diese mit ἐκ τῆς αὐλῆς ταύτης sind, womit die Hürde der Jüdischen Theokratie gemeint ist, innerhalb deren Jesus selbst stand und sprach (daher das deiktische ταύτης). — ἔχω) er ist ihr *Eigenthümer*. Vrgl. Act. 18, 10. „Hoc verbum habet magnam potestatem“, *Beng.* — ἃ οὐκ ἔστιν ἐκ τ. αὐλ. τ.) welche nicht aus diesem Pferch sind, nicht aus demselben herrühren. Dieser Ausdruck aber setzt nicht voraus, dass Jesus auch die Heiden als in einer αὐλή befindlich gedacht habe (gegen de Wette): denn nicht ταύτης, sondern τῆς αὐλῆς hat den Nachdruck, und das Charakteristische der Heiden ist die διασπορά (7, 35. 11, 52. \*); der Gedanke einer göttlichen Leitung aber, unter welcher auch die Heiden standen (Act. 14, 17. 17, 27.), entspricht dem Bilde einer αὐλή, dem der Begriff der theokratischen Gemeinschaft wesentlich ist, keinesweges. Vrgl. d. Bild vom Oelbaum Rom. 11, 17. Eph. 2, 12. — δεῖ nach göttlichem Rathschlusse. — ἀγαγεῖν) weder adducere (*Vulg.*, *Luther*, *Beza* u. V. auch *Tholuck* u. *Luthardt*), noch συναγαγεῖν (*Nonn.*, *Euth. Zig.*, *Theophyl.*, *Casaub.*), sondern führen, als Hirte, welcher vorangeht und dem sie folgen, V. 4. Treffend *Beng.*: „non opus est illis solum mutare“; denn der auch die Heiden führende Hirte ist der erhöhte Christus, πάντων κύριος, Act. 10, 36. — καὶ γενήσεται etc.) und es wird werden, indem ich ausser meinen Schafen aus der Jüdischen αὐλή auch jene meine anderen Schafe führe, *Eine Herde* (aus beiden Theilen, ἀμφοτέρωθεν, *Nonn.*), *Ein Hirte*. Diess das glückliche *Ergebniss*, wobei die asyndetische Nebeneinanderstellung den Einheitsbegriff (μία, εἷς) desto lebhafter hervortreten lässt. Vrgl. 1. Kor. 10, 17. Eph. 4, 5. Zu εἷς ποιμ. bemerke hinsichtlich des γενήσ.: „de jure Jesus semper unicus est pastor; de jure et facto igitur unus fiet“, *Beng.* Die *Erfüllung* des Spruchs, mit der apostolischen Heidenbekehrung angehoben, schreitet noch fort und vollendet sich erst mit Rom. 11, 25 f. Der *Stoische* Traum der Vereinigung aller Menschen ὥσπερ ἀγέλης συννόμα νόμῳ κοινῷ συντρεφομένης (*Plut. de fort. Alex.* 6.)

den sind aber schon vor dem Empfang des Heils τέκνα τ. Θεοῦ und Christus hat sie als seine Schafe nach der idealen Anschauung der in Gottes Rath bestimmten gewissen Zukunft als Wirklichkeit. Die Erklärung der Ausdrucksweise aus der Gemeinschaft mit Gott durch das Gewissen zu erklären (*Luthardt*), ist deshalb unrichtig, weil Gottes Kind und Christi Angehöriger zu sein die Wiedergeburt zur Voraussetzung hat.

\*) Richtig *Beng.*: „alias oves dicit, non aliud ovile; erant enim dispersae in mundo.“

ist zerronnen; die *Idee* aber an sich verwirklicht sich in Christo bis auf den jüngsten Tag.

V. 17 f. Die Selbstschilderung als des guten Hirten ist beendet. Nun bezeugt Jesus noch, wovon sein Herz bei der Darstellung dieses grossen, nur durch's Sterben und Auferstehen zu erfüllenden Berufs voll war, *die Liebe seines Vaters*, welche eben um des willen auf ihm ruhe, was er von sich als dem guten Hirten ausgesagt hat. — *διὰ τοῦτο* — *ὅτι*) ist wie in allen Stellen bei Joh. (5, 16. 18. 8, 47. 12, 18. 39. 1. Joh. 3, 1.) zu fassen: *deshalb* — *weil nämlich*, so dass *διὰ τοῦτο* sich auf das *Vorherige* bezieht, und *ὅτι* eine *Nähererörterung* von *διὰ τοῦτο* einführt. Mithin: „*Deshalb*, wegen dieses meines bis V. 16. besprochenen Hirtenverhältnisses, *liebt mich der Vater*, *weil nämlich Ich* (ἐγώ; kein Anderer thut's noch kann's) *mein Leben erlege, um es wieder zu nehmen.*“ Man beachte im Einzelnen: 1) Die Erörterung *ὅτι* — *μου* ist pragmatisch richtig, weil eben die Lebensaufopferung das Hauptmoment des guten Hirten ist (V. 11. 15.). 2) *ἵνα πάλ. λάβω αὐτ.* gehört nicht zu *ἀγαπ.*, sondern ist die *Absicht* von *τίθ. τ. ψ. μου* (nicht bloß dessen *Folge*, wie Theodor. Mopsv., Euth. Zig., Grot. u. V., oder dessen *Bedingung*, wie Calvin, de Wette u. M. wollen); denn der Grund jener Liebe Gottes liegt nicht bloß in der Aufopferung an sich, sondern, — weil nur so das Hirtenamt nach Gottes Rathschluss bis zu der endlichen, V. 16. enthaltenen Vollendung von ihm geführt werden kann, — darin, dass der gute Hirte bei der Hingabe seines Lebens gewillt ist, dasselbe wieder zu nehmen, um nämlich sein Hirtenamt bis zu jenem letzten, die ganze Menschheit als seine Herde umfassenden Ziele zu erfüllen. Daher kann *ἵνα* auch nicht die *göttliche Absicht* einführen (*Tholuck*), weil der Grund der väterlichen Liebe in dem Wollen *Jesu* liegen muss, welches freilich dem göttlichen Willen entspricht, was aber nicht hier gesagt wird, sondern erst in V. 18. liegt. — V. 18. Eine *freiwillige* Selbstaufopferung aber musste es sein, wenn sie der Grund der Liebe des Vaters zu ihm sein sollte; daher: *οὐδεὶς* — *ἂπ' ἐμαυτοῦ*. Und zu dieser freiwilligen Hingabe musste er nicht eigenmächtig schreiten, sondern dazu *ermächtigt* sein, wie nicht minder auch dazu, was er bei derselben beabsichtigte, nämlich zur Wiedernahme seines Lebens; daher: *ἐξουσίαν* — *λαβεῖν αὐτήν*. Dieses grade, was er thun wollte, die Hingabe und Wiedernahme des Lebens, musste ihm von Gott aufgetragen sein; daher: *ταύτην* — *πατρός μου*, wobei *ταύτην* (diess und nichts



*Anderes*) den Nachdruck hat, τὴν ἐντολήν aber (welches nicht *Verheissung* bedeutet, gegen viele Aeltere) dem Begriffe der ἐξουσία correlat ist, da diese auf göttlichem Mandate beruht. Man beachte noch: 1) die ἐξουσία liegt in dem untergeordneten Verhältnisse zu Gott, dessen Beauftragter der Sohn ist, welcher sich dem Vater freiwillig, d. i. von keiner ausser ihm liegenden Macht gezwungen, sondern in gottgehorsamer Selbstbestimmung (14, 30. / Matth. 26, 53.) unterwirft. Die Wesensgleichheit (*Olsh.*) ist die Voraussetzung dieser sittlichen Harmonie, aber für das *non posse mori* der Dogmatiker ist d. St. schon deshalb unbrauchbar, weil sie nicht vom Sterben überhaupt, sondern vom gewaltsamen, blutigen Tode gemeint ist. 2) Die durchgängige Anschauung des N. T., dass sich Christus nicht selbst auferweckt habe (s. z. 2, 19.), sondern vom Vater auferweckt worden, bleibt durch u. Stelle unberührt, da das Wiedernehmen des Lebens, wozu der gottmenschliche Christus ermächtigt ist, die Wiedergabe voraussetzt, nämlich die erweckende Wirksamkeit des Vaters. Diese Wiedergabe von Seiten Gottes, durch welche Christus ζωοποιηθεὶς πνεύματι wird (1. Petr. 3, 19. u. dazu *Huther*), und jene ἐξουσία, welche Christus von Gott hat, sind die beiden Factoren der Auferstehung, von welcher aber ersterer der Grund, die Causa efficiens, die ἐξουσία Christi hingegen die Causa apprehendens ist. — 3) ταύτην τὴν ἐντολ. fasst die vorher ausgesagte zwiefache ἐξουσία zusammen, und mit Recht, da die Ermächtigung zum Sterben und Wiederauferstehen nur formal nach ihren beiden Seiten getheilt war. Falsch beziehen *Chrys.* u. *M.* ταύτην nur auf das Sterben.

V. 19—21. Πάλιν) s. 9, 16. — ἐν τοῖς Ἰουδαίοις) geht auf die *Pharisäer* 9, 40., welche nach ihrem Verhältnisse zu Jesu der Kategorie nach (als die Jüdische hierarchische Gegnerschaft) bezeichnet werden (gegen *de Wette*). Ihre Mehrzahl beharrt beim feindseligen Urtheil (vgl. 8, 48.), welches man verächtlich ausspricht; ein Theil derselben aber ist betroffen und verneint die Behauptung Jener. Vgl. 9, 16. — καὶ μαίνεται) in Folge der dämonischen Besessenheit. — μὴ δαιμόνιον etc.) doch nicht ein Dämon kann u. s. w., Bestätigung jener Verneinung aus der Wunderthat, an welche sich die ganze Verhandlung geknüpft hatte. Man sieht hieraus, dass diese ἄλλοι zu der nämlichen unbefangenen und gewissenhafteren Seite gehörten, welche 9, 16. sich ausgesprochen. Doch ist nicht zu schliessen, dass sie keine (an und für sich auch wohlthätigen) dämonischen Wunder anerkannt hätten, wogegen Matth. 12, 24.,

sondern eine so *grosse* Art Wunder glaubten sie einem *Dämon* (welcher durch Jesum gewirkt haben müsste) nicht zutrauen zu können. Bemerke übrigens, dass sie auch hier noch nicht weiter als zu einem *negativen* Urtheile kommen.

V. 22 f. Ein neuer Abschnitt, die Verhandlungen am *Tempelweihfeste*. — Da eine Rückreise nach Galiläa oder Peräa nicht im Mindesten angedeutet wird, und V. 26 ff. auf die Rede vom guten Hirten zurückweist: so ist anzunehmen, dass Jesus zwischen dem Laubhütten- und dem Encänienfeste (etwa 2 Monate) in Jerus. und dessen Umgegend geblieben sei, und ausserhalb Judäa's nicht gewirkt habe; erst V. 40. zieht er aus. Vgl. auch *Wieseler* p. 318. *Ewald* p. 391. Einen Zug nach Galiläa oder Peräa hier einzuschieben (so neuerlich bes. *Ebrard*, *Neand.*, *Lange* L. J. II. p. 1004 f., *Riggenb.*, *Luthardt*), beruht auf harmonistischen Voraussetzungen, nicht aber auf exegetischem Grunde, als welcher auch das *πάλιν* V. 40. nicht gelten kann. — τὰ ἐγκαίνια) das *Erneuerungsfest*, ἡμέρα, von Judas Maccab. zur Feier der Reinigung und neuen Einweihung des von Antioch. Epiphanes entweihten Tempels gestiftet, alljährlich vom 25. Kislev (Mitte Decemb.) an acht Tage lang gefeiert, und besonders durch Erleuchtung der Häuser ausgezeichnet (daher auch τὰ φῶτα genannt). S. 1. Makk. 4, 50 ff. 2. Makk. 10, 6 ff. Joseph. Antt. 12, 7, 7. *Ewald* Gesch. Isr. IV. p. 356 f. *Keil* Arch. I. p. 420 f. Aus diesem Feste ging das christliche Kirchweihfest und dessen Name ἐγκαίνια hervor. S. *Augusti* Denkw. III. p. 316. — ἐν Ἱερουσ.) Die Feier war nicht blos auf Jerus. beschränkt, sondern geschah allenthalben (s. *Lightf.* p. 1063 f.); aber ἐν Ἱερουσ. ist zugesetzt, weil Jesus noch dasselbst war. — κ. χειμῶν ἤν) Bemerkung für die heidenchristlichen Leser, für welche die Angabe der Winterzeit, in welche das Fest fiel, hinreichend war, um das Wandeln Jesu in Salomo's Halle zu erklären; daher die Fassung: *stürmisches Wetter* (Matth. 16, 3., so *Er. Schmid*, *Cleric.*, *Lampe*, *Seml.*, *Kuinoel*, *Lange*) nicht textmässig ist. — Die στοὰ Σολομῶνος (vgl. Act. 3, 11.) war eine Säulenhalle an der östlichen Seite des Tempelgebäudes (daher von Joseph. Antt. 20, 9, 7. στ. ἀνατολική genannt), welche nach Joseph. noch vom Salomonischen Bau herrührte, und bei der Zerstörung des Tempels unter Nebukadnezar stehen geblieben war. Die Erinnerung an diese besondere Oertlichkeit (vgl. 8, 20.) gehört zu den Spuren der Augenzeugenschaft, nach welcher solche Erinnerungen (vgl. 8, 20.) dem Verfasser unvergesslich geworden waren. Einen be-

sondern, über jenes καὶ χειμῶν ἦν hinausgehenden Grund aber, weshalb Jesus in jener Halle war (*Luthardt nach Thiersch apost. Zeitalt. p. 73.*: „auf sinnbildliche Weise die Einheit des alten und des neuen Bundes auszusprechen“), hat man, da Joh. selbst nichts derartiges andeutet, nicht anzunehmen.

V. 24. Οἱ Ἰουδαῖοι) auch hier die beständige Gegenparthei. — ἐκύκλωσαν) veranschaulicht das Angelegentliche und Zudringliche, setzt aber eine Verlassenheit Jesu von seinen Anhängern (*Lange*) nicht voraus. — ἔλεγον αὐτῷ) „das reden sie aus falschem Herzen, dass sie ihn verklagen und umbringen möchten“, *Luther*. Sie wollen deshalb (nicht im Sinne eines letzten Versuchs, Jesum zur Rolle eines politischen Messias zu vermögen, *Lange*) eine ausdrückliche und ganz directe Erklärung. — τ. ψυχ. ἡμ. αἴρεις) αἶρειν nicht im Sinne von wegnehmen (*Nonn.*: ὑποκλέπεις γράνα; *Elsn.*: *enecas*), sondern: heben. Es heisst: die Seele aufregen, was je nach dem Zusammenhange durch sehr verschiedene geistige Einwirkungen geschehen sein kann (*Eur. Ion 928. Hec. 69. Aesch. Sept. 198. Soph. O. R. 914. Prov. 19, 18. Philo de monarch. I. p. 218. Joseph. Antt. 3, 2, 3. 3, 5, 1.*), hier: durch gespannte Erwartung, welche du uns verursachst. Die Erklärung: ἀναστῆς μετὰ τὸ πίστεως κ. ἀπιστίας (*Euth. Zig. u. V.*), ist die ohngefähre Sinn-, aber nicht Wort-Deutung. — εἰ σὺ εἶ etc.) wenn du u. s. w., wie *Luk. 22, 67.*

V. 25 f. Dass Jesus der Messias sei, hat er ihnen sowohl gesagt (an vielen Stellen, wenn auch nicht so unmittelbar, wie z. B. der Samariterin oder dem Blindgeborenen), als auch durch seine Messianischen Thaten (5, 36.) bezeugt. Aber sie glauben nicht. Der Grund dieses Unglaubens wird erst beim zweiten Gliede zugefügt: denn ihr gehöret nicht zu meinen Schafen; sonst würdet ihr in einem ganz andern Verhältnisse als dem des Unglaubens zu mir stehen. S. das Folgende. — ἐγώ — — ὑμεῖς) strafender Gegensatz. — καθὼς εἶπον ὑμῖν) gehört, wie auch *Lachm. u. Tisch.* interpungiren, zum Vorhergehenden (vrgl. 1, 33.), aber nicht so, dass Jesus blos dem Bilde der πρὸ βατα die Rückbeziehung anweise (*Fritzsche*: „ut similitudine utar, quam supra posui“), wodurch diese Zurückweisung sehr bedeutungslos würde, sondern so, dass er die negative Aussage selbst als bereits ausgesprochen in Erinnerung bringt. Die Aussage οὐ γὰρ ἐστε etc. hat er nun zwar nicht unmittelbar in der vorigen Allegorie gethan, wohl aber mittelbar, nämlich durch die Schilderung seiner

Schafe, welche die Zugehörigkeit der *Ἰουδαῖοι* zu denselben nothwendig *ausschliesst*. Dass das *καθ. εἶπ. ὑμ.* so gemeint sei, darüber giebt er selbst durch die folgende Darlegung des Verhältnisses seiner Schafe Aufschluss. Als Einführung *des Folgenden* aber zu fassen (Minusk. Cant. Corb. Arr. *Euth. Zig., Tholuck*), wobei vor *καθώς* ein Komma und nach *ὑμῶν* ein Kolon zu setzen wäre, wird dadurch verboten, dass Jesus sonst nirgends eine längere Rede von sich selbst anführt und (auszugsweise) *wiedergiebt*. Zu solchem Selbstcitat eignet sich nach evangelischem Typus nur ein kurzes, sententiöses Wort wie 13, 33. Hier aber würde dasselbe mindestens V. 27. u. 28. umfassen. — Dass Jesus etwa 2 Monate nach der Zeit von Y. 1—21. auf diese Allegorie Bezug nimmt (woraus man gegen die Ursprünglichkeit der Rede schliesst, *Strauss, Baur, B. Baur*), erklärt sich einfach durch die Annahme, dass er in jener Zwischenzeit nicht ferner mit den hierarchischen Gegnern verhandelt hat, und diese Annahme rechtfertigt sich dadurch, dass sie das Schweigen des Joh. über jene Zwischenzeit als motivirt erscheinen lässt. Die dem *καθώς εἶπον ὑμῶν* zu Grunde liegende Voraussetzung, dass hier Jesus im Wesentlichen dieselben Personen vor sich habe wie bei der Hirtenrede, hat nichts wider sich, und es bedarf nicht einmal *der* Annahme, dass Joh. und Jesus die Reden gegen die *Ἰουδαίους* als ein Ganzes gedacht (*Brückn.*).

V. 27 f. Schilderung des Verhältnisses der *πρόβατα* zu ihm, wodurch in's Licht tritt, dass die *Ἰουδαῖοι* nicht zu denselben gehören. Beachte V. 27. den *klimaktischen Parallelismus* beider Vershälften bis *δίδωμι αὐτοῖς* V. 28., worauf dann mit *καὶ οὐ μὴ ἀπόλ.* etc. die Rede noch in einen doppelten Ausdruck der Untrennbarkeit des beglückenden Verhältnisses sich ergiesst. — *ζωὴν αἰών.*) auch schon nach seiner zeitlichen Entwicklung gedacht. — *καὶ οὐ μὴ ἀπόλ.* etc.) Die Negation gehört zum Verbo; das „gewisslich nicht verloren gehen“ wird in Ewigkeit statt finden. Das verlorene, d. i. von der Herde abgekommene und verirrete Schaf (Matth. 10, 6. Luk. 15, 4.) bildet den von der Obhut und Gnadenführung Christi getrennten Gläubigen ab. Vrgl. das folgende *καὶ οὐχ ἀρπάσει* etc., wo diese Obhut und Gnadenführung durch *ἐκ τῆς χειρὸς μου* mit noch concreterer Innigkeit veranschaulicht ist. Seine Hand schützt sie, trägt sie, pflegt sie, leitet sie. Die *Möglichkeit des Abfalls* wird damit nicht ausgeschlossen (gegen *Augustin* u. d. reform. Lehre), da der Abgefallene kein *πρόβατον* mehr ist.

V. 29 f. Aufschluss über das eben behauptete *οὐχ ἁπαύσει* etc. In *meiner* Hand, sind sie ja in des *Vaters* Hand, welcher grösser ist als Alle; ich bin Eins mit ihm. — *ὃς δέδωκέ μοι* sc. *αὐτά*. Ueber den Sinn vrgl. z. 6, 37. Gott als den *Geber der Schafe* bezeichnend, lässt Jesus erkennen, mit welchem *Rechte* er sich hier auf den Vater berufe. — *μεῖζον* (s. d. krit. Anm.): *etwas Grösseres*, eine grössere Potenz. Zum *Neutr.* vrgl. Matth. 12, 6. (*Lachm.*). S. Bernhardt p. 335. Kühner II. p. 45. Dissen ad Dem. de cor. p. 396. (*πονηρόν ὁ συχοφάντης*). — *πάντων* Mascul. Vrgl. *τις* V. 28. u. *οὐδεὶς* V. 29. Unbeschränkt: *alle* ausser Gott. — *καὶ οὐδεὶς δύναται* etc.) nothwendige Folge des *μεῖζον πάντων*. — *ἐκ τ. χειρ. τοῦ πατρ. μου*) Diess *τοῦ πατρ. μ.* beruht auf der aus *ὃς δέδωκέ μοι* fliessenden Voraussetzung, dass Gott, nachdem er Christo die Schafe gegeben, sie damit nicht aus seiner Hand lässt (aus seiner Obhut und Führung). Diese fortgesetzte *göttliche* Obhut aber ist nun eben nichts Anderes als die Obhut *Christi*, sofern nämlich der Vater in dem Sohne ist und wirkt (s. V. 37 f.), und daher dieser, als Organ und Träger der göttlichen Thätigkeit bei Ausführung des Messianischen Werks, nicht geschieden von Gott, nicht ein Zweiter ausser und neben Gott ist, sondern nach dem Wesen jener Gemeinschaft *Eins mit Gott*. Vrgl. z. *ἐν ἑσμεν* 1. Kor. 3, 8. Gottes Hand ist daher *seine* Hand in der Vollziehung des Werkes, bei welchem er Gottes Macht, Liebe u. s. w. handhabt und zur Ausführung bringt. Die Einheit ist mithin die der dynastischen Gemeinschaft, d. i. die Einheit des Wirkens zur Ausführung des Messianischen Heilsrathschlusses, wornach der Vater im Sohne ist und waltet, so dass der Vater handelt in dem was der Sohn thut, und doch grösser ist als der Sohn (14, 28.), weil Er ihn geweiht und gesandt hat. Die *Arianische* Fassung von der *ethischen Uebereinstimmung* genügt nicht, da die Argumentation, ohne die Einheit der *Macht* (welche Chrys., Euth. Zig., u. V. auch *Lücke* mit Recht betonen) zu verstehen, nicht zutreffen würde. Die *orthodoxe* Erklärung aber von der *Wesenseinheit* (Nonnus: *ἐν γένος ἑσμεν*; Augustin.: *unum* befreie von der Charybdis, nämlich vom Arius, und *sumus* von der Scylla, nämlich vom Sabellius) geht über die Argumentation hinaus, obwohl bei der durch *ἐν ἑσμεν* bezeichneten Gemeinschaft die Harmonie wegen des wesentlichen Sohnsverhältnisses zum Vater *vorauszusetzen* ist.

V. 31 ff. Die Juden haben V. 30. unmittelbar von der *Wesenseinheit* verstanden, und wollen in tumultuarischer



Erbitterung, welche jedoch der imponirende Eindruck der Entgegnung Jesu zurückzuhalten mächtig genug war (gegen *B. Bauer*), zur Steinigung des *Gotteslästerers* schreiten. — ἐβάστασαν) *sustulerunt* (*Vulg.*), ἀνῆρταξον (*Nonn.*), sie hoben in die Höhe, im Begriff sie auf ihn zu werfen. Es ist bezeichnender als αἶρειν 8, 59. Vrgl. Hom. Od. λ, 594. Soph. Aj. 814. Polyb. 15, 26, 3. — πάλιν) 8, 59. — καλὰ ἔργα) nicht speciell: Werke der Liebe (*Kuinoel, B. Crus.*), sondern allgemein: *praeclara opera, treffliche Werke*\*). — ἔδειξα ὑμῖν) habe ich euch sehen lassen, 5, 20. Vrgl. 2, 18. Plat. Crat. p. 430. E.: τὸ δεῖξαι λέγω εἰς τὴν τῶν ὀφθαλμῶν αἴσθησιν καταστήσαι. — ἐκ τοῦ πατρ. μ.) von meinem Vater aus, welcher in mir ist, und von welchem sie daher durch mich ausgehen. Vrgl. V. 37. 38. — διὰ ποῖον etc.) *propter quale* etc. Nicht ohne die Ironie tiefer Entrüstung (vrgl. 2. Kor. 12, 13.) fragt Jesus, wie denn dasjenige dieser Werke *beschaffen* sei, wegen dessen sie im Begriffe seien, ihn zu steinigen (λιθάξετε, s. *Bernhardy* p. 370.). Nicht als ob er nicht erkannt hätte, weshalb sie ihn steinigen wollten, wohl aber in dem Bewusstsein, dass er sich durch seine Werke thatsächlich als einen ganz Andern ausgewiesen habe, denn als einen Gotteslästerer. — περὶ βλασφημ. καὶ οὕτω) *Gotteslästerungshalber und zwar weil*. Der Vorwurf: „du machst dich selbst zu Gott“ (vgl. 5, 18.), war Consequenz des missverstandenen (von wesentlicher Einheit genommenen) V. 30.

V. 34—38. Jesus *rechtfertigt* sich gegen diesen Vorwurf, und zwar so, dass er seine Behauptung, Gottes Sohn zu sein, worauf das angefochtene Wort V. 30. hinauslaufe, aus der *Schrift* vertheidigt (V. 34—36.), und dann aus seinen *Werken* jene V. 30. behauptete Einheit mit Gott als glaubhaft darstellt, V. 37 f.

V. 34—36. In Ps. 82, 6. werden (nicht Engel, wie *Bleek* will, nicht heidnische Fürsten nach *de Wette* u. *Hitzig*, sondern) ungerechte Obrigkeiten des theokratischen Volks, deren naher Untergang im Gegensatz mit ihrer hohen Würde erscheinen soll, nach der altheiligen Anschauung des obrigkeitlichen Standes im Gottesvolke, nach welcher dieser die Repräsentation Gottes ist, *Götter* genannt. Vrgl. Ex. 21, 6. 22, 28. Daraus schliesst Jesus *a minori ad majus*,

\*) So konnte Jesus um so mehr seine Thaten nennen, weil er sie als Werke Gottes, durch ihn geschehen, bezeichnet. Zu wenig sagt die Deutung von *Luthardt*: „Werke, an denen nichts auszusetzen ist.“

dass Er ohne Blasphemie sich *Gottes Sohn* habe nennen können. Er ist ja weit erhabener als Jene (*ὃν ὁ πατήρ ἡγίασε* etc.), und hat doch nicht einmal *θεός*, sondern nur *υἱὸς τ. θεοῦ* von sich ausgesagt. — *ἐν τῷ νόμῳ*) vom A. T. überhaupt. Vrgl. 12, 34. 15, 25. Rom. 3, 19. 1. Kor. 14, 21. — *ὑμῶν*) Vrgl. 8, 17. — *ἐκείνους*) *wen?* setzt Jesus als bekannt. — *εἶπε*) nämlich *ὁ νόμος* (vrgl. nachher *ἡ γραφή*). — *πρὸς οὓς*) *an welche*, nicht *adversus quos* (Heins., Stolz), was der Context nicht ergibt. Eine Beziehung zugleich auf die *Propheten* (Olsh.) liegt völlig fern. — *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ*) weder der *λόγος ἀσαρκος* (Cyrill.), noch die *Offenbarungen Gottes* (Olsh.), sondern der eben erwähnte *Gottesspruch*: *ἐγὼ εἶπα* etc. Derselbe fällt nicht in die Gegenwart des Psalms, sondern in die frühere Zeit (nämlich der *Einsetzung* der obrigkeitlichen Personen in ihr Amt, vrgl. Ps. 2, 7.), auf welche Gott, der Redende, zurückweist. — *καὶ οὐ δύναται* etc.) wird ohne Grund als Parenthese genommen, da es structur- und sinngemäss noch von *εἰ* abhängt: *und unmöglich ist* u. s. w. — *λυθῆναι*) Die Schrift (mithin auch jener Psalm-Ausspruch) kann nicht aufgehoben, d. i. *ausser Gültigkeit gesetzt werden*. Vgl. Matth. 5, 19. Joh. 5, 18. 7, 23. Herod. 3, 82. Plat. Phaedr. p. 256. D. Gorg. p. 509. A. Dem. 31, 12. 700. 13. al. Die *auctoritas normativa et judicialis* der Schrift kann nicht abgestellt werden. Beachte dabei die Idee der *Einheit* der Schrift, so wie die Voraussetzung ihrer *Theopneustie*. — *ὃν ὁ πατήρ ἡγ.* etc.) Das ist ja etwas noch weit Grösseres als jenes *Ergangensein* des *λόγος τ. θεοῦ* an die obrigkeitlichen Amtsträger bei ihrer Bestellung. In dieser nachsätzlichen Frage des Befremdens ist das Object, dem *ἐκείνους* V. 35. correlat, mit grossem Nachdruck vorangestellt, und *ὑμεῖς* (*ihr Leute*) steht der Auctorität der Schrift gegenüber. — *ἡγίασε*) *geweiht hat*, höheres Analogon der Weihe zum Propheten-Amte (Jer. 1, 5. Sir. 45, 4. 49, 7.). die Weihe zum Amte des Messias bezeichnend, welcher der *ἄγιος τοῦ θεοῦ* ist (6, 69. Luk. 4, 34.). Diese Weihe ist bei der Absendung, dieser unmittelbar vorgängig (daher *ἡγίασε καὶ ἀπέστ.*), geschehen, indem Gott seinen Sohn nicht blos „besondert hat“ für sein Werk (so, als ob *ἐξελέξατο* stände, Hofm. Schriftbew. I. p. 86.), sondern ihm die Messianische Bestimmung und *ἐξουσία* mit der dazu gehörigen Geistesfülle (3, 34.) und dem *πλήρωμα* von Gnade u. Wahrheit (1, 14.) verlieh. — *ὅτι βλασφημεῖς*) Die mit *ὃν* etc. auf die oblique Form (*βλασφημεῖν* oder *ὅτι βλασφημεῖ*, vrgl. 9, 19,) angelegte Rede geht in steigender Leb-

haftigkeit in die Directa über (*Kühner* II. p. 598.). Vrgl. 8, 54. — ὅτι εἶπον) weil ich gesagt habe. Er hat's V. 29 f. mittelbar gesagt.

V. 37—39. Euer Unglaube, welcher dem Urtheile βλασφημεῖς zu Grunde liegt, hätte dann sein Recht, wenn ich nicht u. s. w. Andernfalls aber solltet ihr glauben, wenn auch nicht mir, doch meinen Werken, damit ihr u. s. w. — εἰ οὐ ποιῶ) wenn ich sie ungethan lasse. Vrgl. *Winer* p. 424. — τὰ ἔργα τοῦ πατρ. μ.) wie 9, 3. — μὴ πιστ. μοι) nicht gestattend, sondern wirklich gebietend, wie das nachherige πιστεύσατε \*). Die Alternative lautet entschieden: sie sollen ihm nicht glauben, wenn u. s. w. — ἐμοί) meiner Person an und für sich, abgesehen von ihrer thatsächlichen Bewährung durch die ἔργα. — Den Werken glauben ist die Annahme des Zeugnisses, welches in ihnen enthalten ist (5, 36.). Das Object des Glaubens ist das, was Jesus von sich aussagt, und was die Werke von ihm erweisen. — Nach der Lesart ἵνα γνῶτε κ. γινώσκητε (s. d. krit. Anm.) bezeichnet Jesus als den zu erreichenden Zweck seiner Vorschrift: damit ihr zur Erkenntniss gelanget und (dauernd) erkennet u. s. w., den Erkenntniss-Act und Zustand unterscheidend. Vrgl. ἐπιμελεῖσθαι καὶ ἐπιμελεῖσθαι Plat. Legg. 8. p. 849. B. — ὅτι ἐν ἐμοί ὁ πατ. καὶ γὰρ ἐν αὐτῷ) das ist nun die Einheit, welche er V. 30. gemeint hat, nicht die wesentliche (alt orthodoxe Deutung von der περιχώρησις essentialis patris in filio et filii in patre, s. *Calov.*), obgleich diese die metaphysische Grundbedingung ist, sondern die dynamische: in Christo lebt und waltet der Vater, dessen wirksames Organ er ist, und hinwiederum ist Christus im Vater, sofern nämlich Christus in Gott die Ausführung des göttlichen ἔργον bestimmende Potenz ist. Dass Christus in Gott „den Grund seines Daseins und Wirkens habe“ (*de Wette*), — dieser Gedanke liegt dem καὶ γὰρ ἐν αὐτῷ fern, weil das Verhältniss beider Satztheile gleich sein muss. Diess ist aber kein anderes als das der inneren wirksamen Wechselgemeinschaft. Nach dieser ist eben so wohl der Vater im Sohne (als dem Vollzieher seines Werkes), als auch der Sohn im Vater, weil in diesem das maassgebende Agens et Movens der göttlichen Heilsthätigkeit eben Christus ist. Vrgl. die vielen Paulinischen Stellen, nach welchen alles göttliche

\*) Man beachte den Wechsel des Imperat. Praes. u. Aor.; letzterer ist energischer, das Vollziehungsmoment des sittlichen Actes des Glaubens fordernd. S. *Bernhardy* p. 393.

Heilswirken in Christo geschieht, wie Eph. 1, 3 ff. — V. 39. οὖν) in Folge dieser Vertheidigung, die das tumultuarische Verfahren der Steinigung, zu welchem sie sich bereits angeschlossen hatten, abwendete. Dass mit πιάσαι das Greifen behuf Hinausführung zur Steinigung gemeint sei, ist (gegen Luthardt) wegen des πάλιν (welches auf 7, 30. 32. zurückblickt) nicht anzunehmen. — καὶ ἐξῆλθεν etc.) und gleichwohl konnten sie es nicht zur Ausführung bringen, er entkam aus ihrer Hand, diese als bereits nach ihm ausgestreckt gedacht. Der Hergang dieser Rettung beruht ganz auf sich (Kuinoel: durch das Hinzukommen seiner Anhänger); etwas Wunderbares dabei (Unsichtbarmachung), obwohl von vielen Alten und noch von B. Crus. und Luthardt angenommen, wird von Joh. nicht angedeutet. Vrgl. z. 8, 59. Euth. Zig.: ἀναχωρεῖ διὰ τὸν θυμὸν τῶν φθονερῶν, ἐνδιδόνς αὐτῷ λωφῆσαι καὶ λῆξαι τῇ ἀπουσίᾳ αὐτοῦ.

V. 40—42. Πάλιν) 1, 28. — πέραν τ. Ἰορδ.) er ging hinweg von Jerus. jenseit des Jordan (wie 6, 1. 18, 1.), nach Peräa, und zwar an den Ort u. s. w. Die Ἰουδαῖοι hatten, statt sich zum Glauben und zum Heil gewinnen zu lassen, ihren feindseligen Gegensatz immer verstockter und entschiedener zum Aeussersten gesteigert; da giebt sie endlich der Herr auf, und zieht sich, weil er seine Stunde zwar nahe, aber noch nicht gekommen weiss, zu einer, wenn auch nur kurzen, ruhigen und unbefindeten Wirksamkeit nach Peräa zurück, wo er sicherer ist (vgl. 11, 54.) vor den Hierarchen; und an dem Orte, wo Johannes war, als er das erste Mal (nämlich 1, 28.; später in Salim 3, 23.) taufte, konnte es eben so wenig an empfänglichen Herzen, wie für ihn selbst an den stillen Erhebungen der heiligsten Erinnerung fehlen. — ἔμεινεν ἐκεῖ) wie lange, erhellt nicht genau, da vor der Zeit des Passah auch noch ein Aufenthalt in Ephraim fällt, 11, 54 f. Jedenfalls aber dauerte das ἔμεινεν ἐκεῖ nur sehr kurze Zeit, wie aus vñ 11, 8. erhellt. — καὶ πολλοὶ etc.) „fructus posthumus officii Johannis“, Beng. — Ἰωάννης μὲν etc.) Das μὲν sollte man logischer Weise hinter σημειῶν erwarten; doch beachten auch die Classiker in der Stellung von μὲν und δέ oft die logische Genauigkeit nicht. S. Kühner ad Xen. Mem. 1, 6, 11. Gramm. §. 733. 1. — σημειῶν ἐποίησ. οὐδέν) charakteristisch in der auch hierin ungetrübt gebliebenen Geschichte des Joh., von den Leuten aber angeführt im Hinblick auf die σημεία, welche Jesus gethan, anderwärts, wie sie vernommen, und wohl auch hier jetzt vor ihren Augen. So erklärt sich zugleich, wie μὲν zu seiner nicht



logischen Stellung kam. — Das V. 42. wiederholte Ἰωάννης gehört der Einfachheit der Rede an, welche treu wiedergegeben wird, und entspricht der Verehrung der Leute gegen den heiligen Mann, dessen Gedächtniss unter ihnen lebte. — ἀληθὴ ἢ ᾗ) wie sich thatsächlich aus dem Wirken Jesu zeigt. So wird ihnen die erfahrungsmässig erkannte Wahrheit des Zeugnisses des Joh. zum Grunde des Glaubens an Christum. Welch ein Gegentheil der Erfahrungen, die Jesus eben unter den Ἰουδαίοις hatte machen müssen! Diesen Lichtblick, der ihm noch vergönnt war an jenem Orte seines ersten Ausgangs, stellt Joh. in aller geschichtlichen Einfalt dar, wogegen Baur p. 182 f. u. in d. theol. Jahrb. 1854. p. 280 f. den Leuten die Worte nur in den Mund gelegt sein lässt, damit die ganze bisherige Darstellung des Lebens und Wirkens Jesu aus dem Gesichtspunkte der σημεῖα überschaut werde. Einen zusammenfassenden Rückblick giebt Joh. selbst, aber an der rechten Stelle, am Schlusse der Wirksamkeit Jesu 12, 37 ff., und wie ganz anders!

## KAP. XI.

V. 12. οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ) A. 44. haben bloß αὐτῶ (so Tisch.). D. K. Minusk. Verss. haben αὐτῶ οἱ μαθηταί (so Lachm.): B. C.\* X. Copt.: οἱ μαθ. αὐτῶ. Das bloße αὐτῶ ist das ursprüngliche; οἱ μαθ. ward beige geschrieben, und kam theils vor, theils hinter αὐτῶ in den Text, und führte auch in ersterer Stellung die theilweise Verwandlung des αὐτῶ in αὐτοῦ mit sich. — V. 17. ἐλθὼν — εὔρεν) Lachm.: ἦλθεν — καὶ εὔρεν, nur nach C.\* D. — Theils vor (so Lachm. am Rande), theils nach ἡμέρας (so Elz. u. Lachm.) steht ἦδη, welches aber A.\* D. Minusk. Verss. ganz weglassen (so Tisch.). Für das Ursprüngliche ist τέσσα. ἦδη ἡμ. zu erachten (B. C.\*). Das mit H anfangende und schliessende ἦδη ward vor dem gleichfalls mit H anfangenden ἡμέρας leicht übergangen, und an unrechter Stelle wieder hergestellt. — V. 19. Statt καὶ πολλοὶ ist mit Lachm. u. Tisch. auf entscheidende Zeugen πολλοὶ δέ zu lesen. — αὐτῶν) hinter ἀδελφοῦ ist nach B. D. L. mit Tisch. als gangbarer Zusatz zu tilgen. — V. 21. ὁ ἀδελφ. μου οὐκ ἂν ἐτεθνήκεν) Lachm.: οὐκ ἂν ἀπέθανεν ὁ ἀδ. μου. Tisch.: οὐκ ἂν ὁ ἀδ. μ. ἐτεθνήκει. Die Zeugen sind sehr getheilt: ἀπέθανεν ist aus V. 32.; die Voranstellung von ὁ ἀδ. μ. hat entscheidende Zeugen gegen sich; die Stellung dieser Worte am Ende hat zwar stärkere Beglau-



bigung (B. C.\* L. X. Goth. Syr. Cyr. Chrys.) als die Stellung nach οὐκ ἄν (A. D.), ist jedoch aus V. 32. herzuleiten, woher auch X. Chrys. μου ὁ ἄδ. haben. Mithin ist die Lesart von Tisch. vorzuziehen. — V. 22. ἀλλὰ) fehlt bei B. C.\* X. Minusk. Verc. Chrys. Eingeklammert von Lachm. Gegensätzliches Einschiesel. — V. 29. ἐγείρεται) B. C.\* D. L. Minusk. Verss.: ἡγέρθη. So Lachm. Mechanische Umsetzung in das historische Tempus, womit auch die Lesart ἥρχετο (statt ἔρχεται) bei denselben Codd. ausser D. zusammenhängt. — Nach ἦν V. 30. hat Lachm. ἔτι (B. C. X. Minusk. Verss.). Näher bestimmender Zusatz, welcher sich bei anderen Zeugen vor ἦν findet. — V. 31. λέγοντες) B. C.\* D. L. X. Minusk. Verss.: δόξαντες. Glossen. — V. 32. Die Stellung von αὐτοῦ vor εἰς τ. πόδ. (Elz. u. Lachm. haben es nachher) hat die Entscheidung der Codd. für sich. — εἰς) B. C.\* D. L. X. Minusk.: πρὸς. Interpretament. — V. 39. Statt τετελευτηκότος hat Elz. τεθνηκότος, gegen entscheidende Zeugen. Glossen. — V. 40. Die Futurform ὃψη ist entschieden beglaubigt (Lachm., Tisch.). — V. 41. Nach λίθον hat Elz.: οὐ ἦν ὁ τεθνηκὼς καίμενος, gegen B. C.\* D. L. X. Minusk. Verss. Väter. Andere Zeugen haben andere erklärende Zusätze. — V. 45. ᾧ) Lachm.: ὃ, nach A.\*\* B. C.\* D. Minusk. Verss. (auch V. 46. findet sich die Lesart ὃ, von Lachm. aufgenommen, obwohl schwächer bezeugt). Die Eine That, welche gemeint ist, bot leicht den Singul. dar. — Nach ἐποίησεν hat Elz. ὁ Ἰησοῦς. Gangbarer Zusatz gegen überwiegende Zeugen. — V. 50. διαλογίσασθε) A. B. D. L. Minusk. Or. Cyr. Chrys.: λογιζέσθε. Empfohlen von Griesb., aufgenommen von Lachm. u. Tisch. Richtig; διαλογίζεσθαι war den Schreibern aus den übrigen Evangelien das Geläufigste. — V. 57. δὲ καὶ) Lachm. u. Tisch. haben καὶ nach entscheidenden Zeugen getilgt.

---

V. 1 f. Dieser zurückgezogene Aufenthalt Jesu wird aber durch die Krankheit des Lazarus abgebrochen (δέ). — Einfachheit der Erzählung: *es war aber einer krank*, (nämlich) *Lazarus aus Bethanien, aus dem Flecken* u. s. w. ἀπὸ und ἐκ bezeichnen beide das nämliche Verhältniss, das der *Herkunft*. Dass er in Bethan. auch *wohnte* und krank lag, ergibt der Verlauf der Erzählung. Wechsel der Präposition ohne Verschiedenheit des Verhältnisses, vrgl. 1, 45. Rom. 3, 30., s. Kühner II. p. 319. — Diess Bethanien, am östlichen Abhange des Oelberges, nach V. 18.  $\frac{3}{4}$  Stunden von Jerus. (s. z. Matth. 21, 17.), hatte durch das Schwestern-

paar eine charakteristische Bekanntheit in der evangelischen Ueberlieferung, daher die Näherbezeichnung *ἐκ τῆς πόλεως Μαρίας* \*) etc. zur Unterscheidung von dem 1, 28. dagewesenen Bethanien. — Die Legenden über Lazarus s. b. *Thilo* Cod. Apocr. p. 711. *Fabric.* Cod. Apocr. III. p. 475. 509. — ἣν δὲ Μαρία etc.) nicht zu parentheses. Näherbezeichnung *dieser* Maria \*\*) aus der Salbungsgeschichte (Matth. 26, 6 ff. Mark. 14, 3 ff.), welche Joh. im Allgemeinen als bereits *bekannt* voraussetzt, obwohl er sie hernach 12, 1 ff. selbst noch eingehend darzustellen vorhat. So wichtig und sinnvoll war sie ihm, und in der Ueberlieferung (auch bei Matth. u. Mark.) hatte sie ihre reine Ursprünglichkeit nicht bewahrt.

V. 3 f. Nur die *Nachricht*, der Geliebte sei krank. Die *Bitte* lag von selbst darin, und ὃν γιλείς treibt zu deren Erfüllung. — εἶπεν) überhaupt in Gegenwart der Anwesenden, des Boten und der Jünger. Genug für jetzt zur Vorbereitung sowohl für die Schwestern wie für die Jünger. — οὐκ ἔστι πρὸς θάνατον) πρὸς von der Bestimmung (vgl. nachher ὑπὲρ): *sie soll nicht den Tod zur Folge haben*, was aber, wie der Gegensatz zeigt, nicht heißen soll: sie ist nicht *tödtlich*, er wird nicht daran sterben, sondern mit Prägnanz des Todesbegriffs: er soll nicht, wie gewöhnlich der Tod ist, dem Tode verfallen, *so dass keine Wiederbelebung statt findet*; θάνατος γὰρ κυρίως ὁ μέχρι τῆς κοινῆς ἀναστάσεως, *Euth. Zig.* Dass Jesus den nahen und gewissen Tod des Lazar. durch sein höheres Wissen sicher erkannt habe, bestätigt sich durch V. 14., wobei die Annahme einer zweiten Botschaft (*Paulus*, *Neand.*) rein willkürlich ist. Die Schwestern sollten, wenn der Tod des Bruders eintrete, an diesen Ausspruch Jesu die Hoffnung knüpfen, welche Martha wirklich V. 22. zu erkennen giebt. — ὑπὲρ τῆς δόξ. τ. θ.) d. i. zur *Förderung* der Ehre Got-

\*) Dieser Genitiv, welcher die Nominativform *Μαρία* voraussetzt, hindert, bei Joh. die Hebr. Namenform *Μαριάμ*, welche an den einzelnen Stellen sehr verschiedene, zum Theil sehr starke, an etlichen Stellen aber auch gar keine Zeugen für sich hat, aufzunehmen.

\*\*) Wegen dieser überwiegenden Bedeutsamkeit und Bekanntheit ist Maria an *erster* Stelle genannt V. 1. Wäre sie die *ältere* Schwester gewesen (*Ewald*), so wäre nicht abzusehen, weshalb V. 5. 19. 20. Martha vorangestellt worden. Vgl. auch Luk. 10, 38., wo dieselbe als Hausherrin erscheint. — Lazarus scheint jünger als die Schwestern gewesen zu sein und im Hauswesen untergeordnet, 12, 2.

tes. Vrgl. 9, 3. Die nachdrückliche Nähererklärung davon ist ἵνα δοξασθῇ etc., welche die Absicht Gottes (nicht Christi, wie Baur will), enthaltenden Worte die *Art und Weise* des ὑπὲρ τ. δόξ. τ. ᾧ. angeben, in so fern nämlich in der Verherrlichung des Sohnes Gottes die Ehre Gottes selbst liegt, welcher durch ihn wirkt (vrgl. 10, 30. 38.). In diesen Worten, nicht in V. 25. (Baur), ist der Lehrzweck der Geschichte enthalten. Vrgl. V. 40. 42.

V. 5. ist nicht Erläuterung zu V. 3. (*de Wette*), da ja V. 4. dazwischen liegt; auch nicht Vorbereitung zu V. 6. (*B. Crus.*; „wiewohl er jene Alle liebte, blieb er dennoch“ u. s. w.), sondern Aufschluss über die treibende Gesinnung bei jener trostreichen Aussichtsertheilung V. 4., „Felix familia“, *Beng.* — ἡγάπα) zart gewählt (nicht wieder das sinnlichere φιλεῖν wie V. 4.) wegen der mit genannten *Schwestern*. Vrgl. Xen. Mem. 2, 7, 12. *Tittm.* Synon. p. 53. und *Wetst.*

V. 6 f. Οὕν) nach der Bemerkung V. 5. die Erzählung wieder aufnehmend. — Nach V. 6. ist nur ein Kolon zu setzen; denn der Redegang ist: „als er nun hörte, dass er krank sei, da zwar blieb er u. s. w.; alsdann (aber) u. s. w.“ — μέν) steht logisch richtig hinter τότε: damals zwar (*tum quidem*), als er hörte, ging er noch nicht gleich weg, sondern blieb noch zwei Tage. Ein entsprechendes δέ, welches man hinter ἔπειτα erwartet, folgt nicht, weil die anfangs gehegte gegensätzliche Vorstellung der der bloßen Nacheinanderfolge (vrgl. *Klotz* ad *Devar.* p. 539.) gewichen ist. — ἔπειτα μετὰ τοῦτο) *deinde postea* (*Cic.* p. *Mil.* 24.), wie auch bei *Classikern* (vrgl. *Plat.* *Phaedr.* p. 258. E.: ἔπειτα λέγει δὴ μετὰ τοῦτο) oft synonyme adverbiale Ausdrücke verbunden werden (*Kühner* II. p. 615. *Fritzsche* ad *Marc.* p. 22.). Vrgl. *Kypke* I. p. 389. u. *Wetst.* — Die Frage, warum Jesus nicht gleich nach Bethanien aufbrach, löst sich nicht durch die Annahme, er habe den Glauben der dabei Betheiligten üben wollen (*Olsh.*), was auf eine hart hinhaltende Willkür hinausliefe; auch nicht durch die Voraussetzung, dass ihn wichtige Geschäfte seiner Peräischen Wirksamkeit noch zurückgehalten hätten (*Lücke, Krabbe, Neand., Tholuck, Lange, Baumg.*), wovon Joh. nichts andeutet und was lediglich a priori gesetzt wird; sondern durch den Rückblick auf V. 4., wornach Jesus der göttlichen Bestimmung sich bewusst war, dass das Wunder so und nicht anders geschehen sollte, wie es geschehen ist, zur Verherrlichung Gottes. Das göttliche δεῖ in seinem Bewusstsein bestimmte ihn, und zwar mit sittlicher

Nothwendigkeit, damit er nicht *ὑπὲρ μοῖραν* verführe, erst noch zu bleiben, dann aber, als vermöge seines unmittelbaren Wissens der erfolgte Tod des Freundes ihm in's Bewusstsein trat, sofort zum Aufbruche sich zu entscheiden. Vrgl. z. V. 17. Um so grundloser war es, das Zögern Jesu gegen die Geschichtlichkeit der Erzählung zu benutzen (*Bretschn., Strauss, Weisse, Gfrörer, Baur, Hilgenf.*), nach welcher Jesus absichtlich den Lazarus sterben lasse, um ihn wieder erwecken zu können (*Baur p. 193.*). — *εἰς τὴν Ἰουδαίαν* denn sie waren in Peräa 10, 40. Das bestimmtere Ziel, *Bethanien*, nennt er nicht gleich, bezeichnet es aber nachher V. 11. 15. Um so weniger ist in *εἰς τ. Ἰουδ.* eine besondere Absichtlichkeit zu suchen (*Luthardt: „in das Land des Unglaubens und der Feindschaft“*).

V. 8. Die Frage athmet Besorgniss um die Sicherheit und das Leben des geliebten Herrn. — *νῦν* eben erst, ganz kürzlich. S. über *νῦν* mit Praeterit. *Viger. ed. Herm. p. 425 f. Kühner II. p. 385. Ast Lex. Plat. II. p. 399.* Es bezieht sich hier auf die jüngste Vergangenheit 10, 31. — *πάλιν* mit Nachdruck voran. — *ὑπάγεις* wie 10, 32. *Praes.*

V. 9 f. Sinn der allegorischen Antwort: „Die mir zum Wirken von Gott bestimmte Zeit ist noch nicht verstrichen: so lange diese noch dauert, kann mir Niemand etwas anhaben; wenn sie aber abgelaufen sein wird, werde ich in die Hände meiner Feinde gerathen, gleich dem bei Nacht Wandelnden, welcher anstösst (stolpert), weil er lichtlos ist.“ Somit widerlegt Jesus jene Besorgniss der Jünger durch die Hinweisung darauf, dass er jetzt noch, wo seine Zeit noch nicht verlaufen, vor den gefürchteten Gefahren sicher sei, zugleich aber auch (V. 10) durch die Erinnerung daran, dass er diese ihm zugemessene Zeit, bevor sie zu Ende gehe, benutzen müsse. So im Wesentlichen *Apollinar. (διδάσκει ὁ κύριος, ὅτι πρὸ τοῦ καιροῦ τοῦ πάθους οὐκ ἂν ὑπὸ Ἰουδαίων πάθοι καὶ διδάσκει τοῦτο διὰ παραβολῆς, ἡμέρας μὲν καιρὸν ὀνομάζων τὸν πρὸ τοῦ πάθους, τὸν δὲ τοῦ πάθους νύκτα)*, *Rupert. (nur theilweise), Jansen, Maldonat., Corn. a Lap., Wolf u. M. auch Maier u. B. Crus., vrgl. Ewald p. 405.* Zum Einzelnen merke man noch: 1) *δῶδεκα* ist nachdrücklich vorangestellt, andeutend, dass die gemeinte *ἡμέρα* noch laufe und die Besorgniss noch zu früh sei (nicht: nur 12 Stunden; richtig *Beng.: „jam multa erat hora, sed tamen adhuc erat dies“*). 2) *τὸ φῶς τ. κόσμ.* *τ.* ist das *Sonnenlicht*, in der gehobenen Stimmung des ganzen Ausspruchs so bezeichnet, und das Moment *ὅτι* —

βλέπει gehört nur zur *Ausmalung*, ohne zur *Auslegung* bestimmt zu sein. 3) Die *Nacht* V. 10., auf Jesum das Bild angewendet (vgl. 9, 4.), trat mit dem ἐληλύθεν ἡ ὥρα 17, 1. (vgl. 12, 27.) ein; die ἡμέρα mit ihren 12 Stunden war dann für ihn vorüber, und nach der göttlichen Bestimmung musste nun die προσκοπή auf seinem mit Ablauf der zwölften Stunde nächtlich gewordenen Wege erfolgen \*), indem er in die Hände seiner Feinde gerieth, wogegen vorher: οὐπω ἐληλύθει ἡ ὥρα αὐτοῦ, 7, 30. 8, 20. 4) Der Ausdruck des gleichfalls nicht zur Ausdeutung bestimmten Zugs οὐ τὸ φῶς οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ ist aus der Anschauung geflossen, dass es bei dem in der Nacht Wandelnden dunkel in ihm, d. i. in seiner Vorstellung von seiner Umgebung lichtlos und finster ist, so dass er sich in seinem Bewusstsein von dem, was um ihn ist u. s. w. nicht orientiren kann (Grot.: in oculis ejus; aber der Ausdruck ἐν αὐτῷ führt auf die innere Anschauung und Vorstellung). 5) Im Wesentlichen ähnlich ist Gedanke und Bild 9, 3 f., daher auch hier ἡμέρα als Versinnlichung von tempus opportunum (Morus, Rosenm., Paulus, Kuinoel) und νύξ von tempus improprium nicht zu nehmen ist. Lücke fasst richtig τῆς ἡμέρας von „Tagewerk“ Christi, welches seine bestimmte Begrenzung (seine 12 Stunden) habe; dann aber soll ἐν τῇ ἡμέρᾳ das Wandeln in der Berufspflicht bedeuten (vgl. Melanth.), welches allezeit das sicherste sei, und νύξ soll Bild der Untreue gegen den Beruf sein, welche in's Verderben führe. So aber wird dem bildlichen ἡμέρα eine zweifache ganz verschiedene Deutung geliehen, wobei die zweite um so entschiedener abzuweisen ist, da die zwölf Stunden maassgebend sind, nur die zeitliche Deutung anzunehmen. Deshalb ist ferner nicht nur de Wette's Fassung verwerflich, welcher den Tag als Bild des „lautern, unschuldigen, klaren Handelns“ nimmt, die zwölf Stunden aber als die Mittel und Wege des Handelns, und die Nacht als den Mangel an Klugheit und Lauterkeit, sondern auch Luthardt's Deutung: „wer innerhalb seiner Berufsgränzen sich bewegt, der stösst nicht an, der thut nicht Fehltritte, denn das Licht der Welt, d. h. Gottes Wille leuchtet ihm; wer aber

\*) Die abgebildete Vorstellung ist also nicht „jenseit des gesetzten Lebenszieles thätig sein wollen“, was freilich ungereimt wäre (Tholuck's Einwand), sondern beim Eintritt des gesetzten Lebenszieles ausser Thätigkeit gesetzt werden. Mit Ablauf der zwölften Stunde ist der Einbruch der Nacht für den Wandelnden und dieser stösst sich.



ausser den Gränzen seines Berufs wandelt, d. h. thätig ist, der wird fehlen in seinem Thun, da nicht Gottes Wille, sondern sein eigenes Belieben ihn leitet.“ Von der consequent zeitlichen Fassung weicht auch *Tholuck*, indem er zwar die zwölf Stunden des Tages von der bestimmten Zeit des Berufs nimmt, nachher aber den *Beruf* selbst unterschiebt: „wer nicht im Beruf steht, der wird Schaden erleiden.“ Vrgl. *Schweizer* p. 106., auch *Lange*, welcher aber sehr verschiedene Beziehungen zusammenfasst. Nach *Chrys.*, *Theophyl.* u. *Euth. Zig.* soll entweder das Wandeln am Tage den *unbescholtenen Wandel* bedeuten, bei welchem man sich nicht zu fürchten brauche, oder (so auch *Erasm.*, *Vatabl.*, *Clarius*, *Lampe*, *Neand.*) die *Gemeinschaft mit Christo*: „quamdiu vobis luceo, nihil est periculi; veniet nox, quando a me semoti conturbabimini,“ *Erasm.* \*). Beides ist deshalb unrichtig, weil die Jünger nicht die Besorgniss um sich selbst, sondern um *Christum* in ihrer Frage V. 8. ausgesprochen haben (willkürlich *Chrys.*, sie hätten mehr *ὑπὲρ ἑαυτῶν* gefürchtet), und weil bei der erstern dieser Fassungen die *Stundenangabe*, die grade der Schlüssel der bildlichen Rede ist, nicht erklärt wird. Diess auch gegen *Hilgenf.* Lehrbegr. p. 263., welcher als Sinn Jesu herausbringt: er trage in absoluter Weise das Licht in sich, und für ihn könne es daher in seinem irdischen Wandel keinen dunkeln Punkt geben, wobei überdiess V. 10. ungedeutet bleibt. *Olsh.*, die zweite Fassung des *Chrys.* befolgend, versteht sich zu einer unhermeneutischen Doppeldeutung von *ἡμέρα*, Jesus habe sich *einmal*, als den Menschen brüderlich nahe stehend, als sein befohlenes *Tagewerk* vollendend aufgefasst, dann aber in seiner höhern Würde als *geistiger Erleuchter*, in dessen Glanz die Jünger nichts zu befürchten haben würden \*\*). Vrgl. *Beng.*, nach welchem

\*) So in d. *Paraphr.* Aber in den *Annotat.* hat er wesentlich unsere Fassung: „Dies habet suas horas, nec is nostro arbitrio fit brevior aut longior; et ego tempus habeo praescriptum, quo debeam redimendi orbis negotium peragere, id Judaeorum malitia non potest anticipari: proinde nihil est, quod mihi timeatis.“

\*\*) *Ebrard* eignet sich die Fassung von *Olsh.* in bestimmterer Erörterung so an: „Der Tag hat seine bestimmte gemessene Dauer. Wenn einer den Tag *als Tag*, d. i. die ihm von Gott gegebene Wirkungszeit auch *als eine Zeit des Wirkens benutzt*, der braucht nicht besorgt zu sein, dass sein Wirken ihm Unheil bringe, denn das irdische Sonnenlicht leuchtet ihm. Wer aber so wandelt, *als ob es Nacht wäre*, d. i. *ohne Gottes Willen zu wirken*, der würde sich ewiges Unheil schaffen, weil er das Licht (im absoluten Sinne 1, 5.) nicht in sich hätte.“ So werden die wesentlichen Stücke

mit τὸ γῶς τ. κόσμ. τ. die „providentia Patris respectu Jesu, et providentia Christi respectu fidelium“ gemeint sein soll. Ganz verkehrt endlich *Augustin.*: die 12 Stunden seien die 12 Apostel, welche dem Herrn folgen müssten, wie die Stunden der Sonne!

V. 11—13. Καὶ μετὰ τοῦτο λέγει) Diese Darstellung hält beide Reden, zwischen denen eine Pause zu denken ist, aus einander. — Der eben erfolgte, zur Veranlassung des alsbaldigen Reisebeschlusses V. 7. gewordene (s. z. V. 17.) Tod des Laz., welchen Jesus (vgl. Matth. 9, 24.) im Hinblick auf dessen Auferweckung durch κεκοίμ., ist eingeschlafen, bezeichnet, ist ihm durch unmittelbares Wissen (geistiges Fernsehen) bekannt; daher auch die bestimmte Aussage, welche übrigens durch den Zusatz ὁ φίλος ἡμ. den Zug gerührter Stimmung hat. — ἐξυπνίσω) aus dem Schlafe erwecke; späte, von den Atticisten verworfene Gräcität. *Lobeck* ad Phryn. p. 224. Vgl. Act. 16, 27. — Das Missverständniss der Jünger, welche an den nach überstandener Krisis erfolgten Schlaf denken (s. Beispiele hierzu bei *Pricaeus*, vgl. auch Sir. 31, 2. u. dazu *Fritzsche*), verliert seine scheinbare Unwahrscheinlichkeit (gegen *Strauss*, *de Wette*) durch den Ausspruch Jesu V. 4., welchen sie natürlich nicht im Sinne Jesu, dass er den Laz. aus dem Tode erwecken werde, verstanden hatten, sondern nach Analogie von 9, 3. in dem Sinne, dass er kommen werde und ihn wunderbar heilen. Diese Reise aber wünschten sie nicht (V. 8.), und so kam das κεκοίμῃται ihren Wünschen entgegen, um daran den Schluss der Genesung zu knüpfen, und dadurch die Reise als nunmehr nicht nöthig darzustellen, weil die heilsame Wendung der Krankheit bereits von selbst eingetreten sei. Die Angelegenlichkeit ihres Wunsches liess sie dabei das Bedeutsame des ἵνα ἐξυπνίσω αὐτόν, und dass diess nicht vom wirklich Schlafenden gesagt sein könne (was freilich ungereimt gewesen wäre), nicht beachten, was psychologisch begreiflich ist \*). Die Ansicht, sie hätten in V. 4. den Act der Fernheilung gefunden (*Ebrard*), und deshalb jetzt den Schlaf der Wiedergenesung verstehen müssen, hat wider sich, dass V. 4. gar nicht wie die Aussage einer Fernheilung klingt (wie ganz anders 4, 50.!), und dass sie in der Voraussetzung

eingesehen, und welche Begriffsverschiedenheit der nämlichen Ausdrücke! Wie hätten die Jünger ihren Herrn verstehen können?

\*) Discipuli omni modo quaerunt Dominum ab isto itinere avocare,“ *Grot.*

einer geschehenen Fernheilung auf *diese*, nicht auf den eingetretenen *Schlaf*, ihr σωθήσεται gegründet, und damit Jesum von der Reise, als einer unnöthigen, abgemahnt haben würden. Nach *Bengel* (u. *Luthardt*) haben die Jünger geglaubt, „somnum ab Jesu immissum esse Lazaro, ut eveniret quod praedixerat ipse v. 4.“ Aber auch hierzu ist kein exegetischer Grund vorhanden, auch nicht in der ersten Person Sing. πορεύομαι, welche vielmehr (anders war es mit ἄγωμεν V. 7.) durch den Zusammenhang mit ἐξωπνίσω sehr natürlich, ohne jene Voraussetzung, veranlasst ist (gegen *Luthardt*).

V. 14 f. Παρόρησίᾳ) d. i. ohne die Hülle bildlicher Andeutung wie V. 11. Vrgl. 10, 24. — Ἀάξ. ἀπέθ.) nunmehr Aussage des *einfachen Ereignisses*; daher nicht wieder ein Zusatz zu Ἀάξ. wie V. 11. — δι' ὑμᾶς) wird gleich durch ἵνα πιστεύσ. (jede neue Glaubensstufe ist ein Gläubigwerden dem Grade nach, vrgl. 2, 11.) erklärt, und ὅτι οὐκ ἤμ. ἐκεῖ ist zu χαίρω zu ziehen. Wäre Jesus dort gewesen, so würde er den Freund schon auf dem Krankenbette gerettet haben, und das weit grössere σημεῖον seiner δόξα, die Todtenerweckung, wäre nicht geschehen, und also dem Glauben der Jünger nicht zu Gute gekommen, dessen Stärkung grade jetzt an der Schwelle des Todes Jesu so nöthig war. Unrichtig *Paulus*: Jesus meine, die Jünger hätten zweifelhaft werden können, wenn Laz. in seiner Gegenwart gestorben wäre. Treffend dagegen *Beng.*: „cum decoro divino pulchre congruit, quod praesente vitae duce nemo unquam legitur mortuus.“ — ἵνα) telische Richtung (nicht blos Hoffnung, *de Wette*), d. i. *Intention* des Affectes. Vrgl. 8, 56. Beachte, dass sich Jesus nicht über den Trauerfall *an sich*, sondern *darüber* freut, dass er nicht dort gewesen, wodurch der Fall in ein heilsames Verhältniss zu den Jüngern getreten sei. — ἀλλ') abbrechend. *Herm.* ad Vig. p. 812.

V. 16. *Thomas* (תָּוֹמָס = ਤੌਮਸ) ward nach Griechischer Uebersetzung seines Namens (*Zwilling*) bei den Heidenchristen *Didymus* genannt. Er sieht ungeachtet des Ausspruchs V. 9. in der Rückkehr Jesu den Weg zu seinem Tode; raschen Temperamentes, wie er war, spricht er sich aus, aber hier mit der sofortigen Resignation und dem Muthe der Liebe, da es dem klar und bestimmt erklärten Willen des Herrn zu gehorchen galt (anders 14, 5. 20, 24.).

— μετ' αὐτοῦ) geht auf *Jesum* \*), nicht *Laz.* (*Grot.*, *Ewald*, welcher hier eine „etwas spöttische Ungläubigkeit“ des Thomas findet). — συμμαθητής nur hier im N. T., aber s. Plat. *Euthyd.* p. 272. C.

V. 17. Ἐλθών) in die Nähe Bethaniens, s. V. 30. Dass Jesus graden Wegs gezogen ist, versteht sich nach seinem bewussten Zwecke von selbst; synoptischen Stoff in diesen Zug einzuschieben (*Krafft* p. 117 ff.), ist harmonistische Verkehrtheit. — εὑρεν) nämlich durch Erkundigung. — τέσσαρας) Da anzunehmen ist, dass Lazarus erst an dem Tage gestorben, wo V. 7 ff. gesprochen ist, so dass Jesus das Hinscheiden des Freundes sofort unmittelbar wusste, so hat der Herr, wenn er noch an demselben Tage die Reise antrat, was an sich wahrscheinlich, und wenn Laz. schon am Todestage begraben ward, was der Jüdischen Sitte entsprechend ist, zwei volle Tage und zwei Stücktage (den ersten und vierten) auf der Reise zugebracht. Dagegen ist nichts mit Grund einzuwenden, da wir nicht wissen, wie weit nördlich in Peraea sich Jesus aufhielt, als er die Krankheitsbotschaft empfing. Nach der gewöhnlichen Meinung \*\*) ist Laz. schon am Tage, wo Jesus diese Botschaft erhielt, gestorben und begraben; so wäre letzterer diesen Tag und noch zwei Tage in Peraea geblieben, und hätte am vierten Tage die Reise (die man auf etwa nur 10 oder 11 Stunden setzt \*\*\*) angetreten und zeitig vollendet. Aber hiernach würde er entweder den erfolgten Tod des Freundes vor dem dritten Tage nicht gewusst haben, was ganz wider den Charakter und Ausdruck (V. 4. 6.) der Erzählung wäre; oder aber er hätte ihn gleich beim Eintritte gewusst, wie es dem Gepräge der ganzen Geschichte einzig entsprechend ist, so würde die dennoch von ihm beschlossene zweitägige Verschiebung der Reise nur natürlich und zwecklos gewesen sein. Richtig haben daher auch *Bengel* z. V. 11. (unter Vergleichung von 4, 52.) und *Ewald* p. 404. den Tod des Laz. gleichzeitig mit V. 7 ff. gesetzt, so dass also das jetzt erfolgte und Jesu in's Bewusstsein getretene Absterben des Geliebten die sofortige Abreise bestimmte, nach welcher der Ankunftstag in Bethanien der vierte Tag war (vgl. z. 1, 28.).

\*) Diese Beziehung folgt contextmässig aus καὶ ἡμεῖς, worin das auch auf Jesum weist. Zum Gedanken vgl. Luk. 22, 33.

\*\*) So auch *de Wette*, *Tholuck*, *Lichtenst.*, *Luthardt*, *Lange*, *Ebrard*.

\*\*\*) S. v. d. Velde Reise durch Syr. u. Pal. II. p. 245 ff.

V. 18. Diese Bemerkung dient zum Aufschluss für das Folgende, dass nämlich so viele von den *Ἰουδαίοις* da waren. — ἦν) Das *Praeter.* schliesst zwar an sich das Nochvorhandensein zur Zeit des Schreibenden nicht nothwendig aus, sondern könnte aus dem Zusammenhange mit der berichteten Vergangenheit erklärt werden (s. *Krüger* z. Xen. Anab. 1, 4, 9. *Breitenb.* ad Xen. Hier. 9, 4.); aber da eben nur Joh. diese Spracherscheinung hätte (s. noch 18, 1. 19, 41.), und gleichwohl er grade geraume Zeit nach der Zerstörung Jerus. schrieb, so ist es natürlicher, daraus zu erklären, dass ihm Jerus. und die Umgegend als *verwüstet* vorschwebte, und auch Bethanien als *nicht mehr vorhanden.* — ἀπὸ σταδίων δεκαπ.) 15 Stadien davon ( $\frac{3}{8}$  geogr. Meilen). Ueber diese Art der Bezeichnung der Entfernung s. *Winer* p. 491 f. *Buttm.* neut. Gr. p. 133. Vrgl. auch z. Act. 10, 30.

V. 19. Ἐκ τῶν Ἰουδαίων) wird von den Auslegern gleich *Ἱεροσολυμιτῶν* genommen. Aber völlig grundlos. Die *Juden* sind, wo sie nicht in bloß *volksthümlichem* Sinne erwähnt werden (2, 6. 2, 13. 3, 1. 4, 9. u. oft), so dass sie das *Volk* zur Unterscheidung von anderen Völkern bezeichnen, ständig bei Joh. die *Jüdische Opposition* gegen Jesum. Auf sie aber machte das Wunder den merkwürdig grossen Eindruck, welcher 45 f. berichtet werden wird. Die ohne Zweifel angesehene Lazarus-Familie muss — und konnte sie es nicht ungeachtet ihrer Freundschaft mit Jesu? — viele Bekannte unter Jenen gehabt haben, vielleicht verwandt mit solchen Familien. — πρὸς τὰς περὶ *M. κ. M.*) ist nicht ganz gleich mit πρὸς τὴν *M. κ. M.* (so *Lachm.* nach B. C. L.), sondern bezeichnet die beiden Schwestern *mit ihrer Umgebung* (*Bernhardy* p. 263. *Kühner* ad Xen. Mem. 2, 4, 2. vrgl. Act. 13, 13.). Es könnte auch die Schwester allein bezeichnen, nach dem Gebrauche der spätern Gräcität (s. *Valcken.* Schol. ad Act. 13, 13. *Lehrs* Quaest. ep. p. 28 ff.); doch hat das N. T. diesen Gebrauch niemals, und hier hat der Ausdruck sein besonderes *Decorum* (da es *Männer* sind, welche gekommen waren). Uebrigens verräth er auch ein *vornehmeres* Hauswesen. — ἕνα παρὰ μ. αὐτ.) Sieben Tage lang (1. Sam. 31, 13. 1. Chron. 10, 12. Judith 16, 23.) dauerte gewöhnlich die mit bestimmten Förmlichkeiten verbundene Condolenz und Trostgespräch. S. *Lightf.* p. 1070 ff.

V. 20. *Martha*, auch jetzt die Wirthschafterin und daher mehr mit Anderen nach aussen in Berührung kommend, bringt das Kommen Jesu zuerst in Erfahrung (*wie?*



beruht auf sich), und mit verständiger Eile geht sie ihm sofort (ohne durch Mittheilung an die Schwester Aufsehn zu erregen) entgegen. — *ἐκαθήζετο*) denn *sitzend* empfing man die Beileidsbezeugungen. S. *Geier* de luctu Hebr. p. 211 ff. Vrgl. *Doug.* Anal. ad Ez. 8, 14. — Beachte das verschiedene Wesen beider Schwestern wie Luk. 10, 38 ff.

V. 21 f. *Εἰ ἦς ὧδε*) nicht Vorwurf, sondern Klage: *wenn du hier wärest*, nicht im fernen Peräa dich aufhieltest. — *ἐτεθνήκει*) von *ἀπέθανε* V. 32. durch die Vorstellung der Fortdauer in den Folgen (er wäre nicht gestorben und lebte noch) verschieden. S. *Kühner* II. p. 554. — *καὶ νῦν*) ohne *ἀλλά* (s. d. krit. Anm.) verbindet einfach Vergangenheit und Gegenwart: *und jetzt*, wo er todt ist. Sie spricht dann indirect („ob voti magnitudinem,“ *Grot.*) das durch die Erscheinung Jesu rasch aufgestiegene *Vertrauen* aus, durch sein Gebet könne er den Verstorbenen erwecken, — und im Vertrauen den *Wunsch*. Aus V. 4. ist begreiflich, wie sie jetzt, wo nun die *Heilung* nicht mehr geschehen konnte, an die *Erweckung* dachte, da sich doch nach ihrem Glauben an Jesum und nach ihrer Kenntniss seines wunderbaren Wirkens der erhaltene Bescheid V. 4. auf irgend eine Weise erfüllen musste. Um so fremdartiger war es, das *ὅσα ἂν αἰτ.* auf *Empfang* von *Tröstung* (*Rosenm., Morus, Stolz, Schulth.*) zu beziehen, oder gar *περὶ τοῦ μὴ ἀπορροφῆναι αὐτὸν τοῦ Θεοῦ* zu verstehen (*Euth. Zig.*), oder zu dem Gedanken: „du bist mir um nichts weniger ein *Liebling Gottes*“ (*Paulus*) zu entleeren. — Die *Wortstellung αἰτήσῃ τὸν Θεόν*, *δώσει ὁ Θεός* ist eine nachdrückliche, deren Accent auch durch Wiederholung von *ὁ Θεός* gehoben wird (vrgl. Xen. Mem. 1, 3, 2.: *εὐχέτο δὲ πρὸς τοὺς Θεοὺς — — ὡς τοὺς Θεοὺς κάλλιστα εἰδότας*). Das *Wort selbst, αἰτεῖν*, wird sonst von *Jesu*, welcher Gott bittet, nicht gebraucht (sondern *ἐρωτᾶν, παρακαλεῖν, προσεύχεσθαι, δεῖσθαι*); es entspricht aber der tiefbewegten *Stimmung* der Martha, welcher der concretere, menschlichere Ausdruck (vrgl. Matth. 7, 9. Joh. 15, 16. al.) am nächsten liegt. Sie redet *naiv*, wie ihr denn überhaupt die nähere Entwicklung der Vorstellung des besondern Verhältnisses Jesu zu Gott noch fern ist.

V. 23 f. Jesus hat sie verstanden, und verheisst ihr: *ἀναστήσεται ὁ ἄδ. σου!* was er im Sinne seines Vorhabens V. 11. *meint*, aber gewiss absichtlich (um den Glauben der Martha erst von diesem persönlichen Interesse auf das höhere allgemeine Gebiet des Einen, was Noth ist, zu leiten) zweideutig *ausdrückt* (in der dritten Person und ohne

Zeitangabe); denn es konnte eben so wohl eine jetzt bevorstehende Auferweckung, als die Auferstehung am jüngsten Tage bezeichnen. Nur in letzterer Weise, als ein tröstendes Verheissungswort auf *diese* Auferstehung, an welcher Laz. Theil haben werde, fasst es Martha; sie hat so Grosses zu hoffen gewagt, dass sie eine so unbestimmte Antwort nicht zu ihren Gunsten zu deuten vermag, und in ihrer Erwiderung V. 24. drückt sich die Resignation der Enttäuschung aus, ergebungsvoll, nicht „gleichsam forschend“ (*de Wette*).

V. 25 f. Jesus knüpft an ihre Erwiderung das, was er beabsichtigte, ihren Glauben vom eigenen Interesse auf *seine Person* zu lenken: *Ich*, kein Anderer als ich, *bin die Auferstehung und das Leben*, d. h. die persönliche Potenz von Beidem, der Auferwecker und Lebendigmachende. Vrgl. 14, 6. Kol. 3, 4. Die *ζωή* nach der *ἀνάστασις* ist deren positive Folge (nicht deren Grund, wie Luthardt u. Ebrard wollen), das ewige Leben, welches aber auch schon den glücklichen Zustand der *ζωή* im Hades, im Paradiese (Luk. 16, 22.), voraussetzt. Im Folgenden sagt Jesus, wer ihn als diese Auferstehungs- und Lebenspotenz \*) erfahre, nämlich *ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ*. Der Gedanke ist in beiden Gliedern der nämliche; sie bilden einen Parallelismus, mit positiver und negativer Aussage von demselben Subject, welches aber im zweiten Gliede nicht wieder blos durch *πιστεύων*, sondern durch *ζῶν κ. πιστ.* bezeichnet wird, weil nur so die gegensätzliche sinnige Wechselbeziehung vollständig ist. Zu diesem Behufe ist nämlich das Sterben im ersten Gliede vom leiblichen Tode und im zweiten Gliede im höhern Sinne gemeint, umgekehrt aber das Leben im ersten Gliede im höhern Sinne, und im zweiten Gliede physisch. Wer an mich glaubt, wird, auch wenn er gestorben sein wird (physisch), leben (der *ζωή* theilhaftig sein, ununterbrochen, wie schon vor der Auferstehung im Paradiese, so mittelst der Auferstehung ewig), und Jeder, welcher lebt (noch im zeitlichen Leben ist) und an mich glaubt, wird gewisslich nicht sterben (im prägnanten Sinn: der *ζωή* nicht verlustig werden, vrgl. 8, 51., was den physischen Tod nicht ausschliesst, wohl aber den *sensus irae* in demselben) in Ewigkeit. Hiernach kann und darf *ζῶν* nicht im geistlichen Sinne gefasst werden (*Calv., Olsh.*). *καὶ ἂν ἀποθ.*

\*) Nicht blos die *ζωή* wird im Folgenden ausgeführt (*Luthardt*); denn das Leben, welches Jesus dem Gläubigen auch im Tode zuschreibt, hat eben in der Auferstehung seine Vollendung.

auf Laz., und ζῶν auf die Schwestern zu beziehen (*Euth. Zig., Theophyl.*), passt deshalb nicht, weil Lazar. nicht zum ewigen Leben (ζήσεται) erweckt werden sollte. Beides ist in seiner Allgemeinheit zu belassen. — Zu πᾶς bemerkt *Beng.* fein: „hoc versu 25. non adhibitum ad majora sermonem profert,“ und zu πιστ. τοῦτο: „applicatio — — per improvisam interrogationem valde pungens.“

V. 27 f. Die Antwort der Martha bejaht die Frage und begründet die Bejahung; denn nur dem *Messias* konnte und sollte verdankt werden, was V. 25 f. enthält. — ἐγώ) mit der Nachdrücklichkeit bewusster Zuversicht. — πεπιστεύκα) habe mich überzeugt und glaube. Vrgl. 6, 69. — ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τ. Θεοῦ) Das zweite Prädicat, obwohl von der Martha noch im volksthümlich theokratischen, nicht schon Johanneisch-metaphysischen Sinne gedacht, ist mit ὁ εἰς τ. κόσμ. ἐρχόμ. correlat, und damit zu verbinden. Das *Praes. ἐρχόμ.* beruht darauf, dass sie den Messianischen Auftritt des Gottessohnes als nahe bevorstehend erwartete. Vrgl. z. Matth. 11, 3. — V. 28. Dass Martha auf Jesu Geheiss ihre Schwester gerufen, erhellt aus καὶ φωνεῖ σε, wobei ein Zweifel, ob er's ihr wirklich aufgetragen (*Brückn.,* vrgl. *Tholuck* nach *Chrys.*), nicht begründet ist. — λάθρα) nicht πανεργῶς, also ihr diese Worte heimlich zuflüsternd, so dass die anwesenden Ἰουδαῖοι V. 31., diese feindlich gegen den geliebten Lehrer Gesinnten, nicht merken sollten, was sie ihr sagte, damit von ihnen nicht gestört würde, was sie jetzt, den eben so entschieden bekannten Glauben im Herzen, an weiterer Tröstung und Erhebung für die Schwester und sich selbst von Jesu erwartete. — ὁ διδάσκ.) genug zum Verständniss der Schwester; den Namen braucht sie nicht zu nennen, und nennt ihn nicht, der Heimlichkeit wegen. Vrgl. Mark. 14, 14.

V. 30 f. Er war vor dem Orte geblieben; denn ohne Zweifel hatte er von der Martha die Anwesenheit der vielen Ἰουδαῖοι erfahren (was so natürlich war, dass es *Luthardt* nicht in Abrede nehmen sollte), und ihre Gegenwart bei dem, was er vorhatte, wünschte er fern zu halten; daher er auch die Maria heimlich rufen liess. Gleichwohl erreichte er diese Absicht nicht, weil die Juden das eilige Weggehen der Maria auf einen Gang derselben in das Grab (s. über diese Sitte *Geier* de luctu Hebr. 7, 26. und *Wetst.*) deuteten, und ihr nachfolgten, um sie nicht ihrem einsamen Schmerze ohne Theilnahme- und Trostzuspruch zu überlassen.

V. 32. Ἔπεσεν etc.) nicht so Martha V. 21. Maria

war tief lebhaftern Gefühls. — αὐτοῦ εἰς τ. πόδας) ihm zu den Füßen (die sie umfasste). So nachher μου ὁ ἀδελφ.: nicht gestorben wäre mir der Bruder. S. Kühner §. 627. A. 4. — εἰ ἥς ὥδε etc.) wie Martha V. 21., aber ohne ein Mehreres hinzuzufügen als ihre Thränen. Gewiss war dieser Gedanke der oft wiederholte Refrain ihrer gegenseitigen Schmerzensmittheilungen gewesen. — Ein weiteres Gespräch findet nicht statt, weil die Ἰουδαῖοι störend mitgekommen, V. 31. 33.; nach Luthardt, aber ohne Andeutung im Texte: weil Jesus statt des Wortes die That eintreten lassen wollte.

V. 33 f. Τοὺς συνελθ. αὐτῇ Ἰουδ.) die mit ihnen gekommenen (s. z. Mark. 14, 53.) Juden. Beachte das nachdrückliche κλαίονσαν — κλαίοντας. — ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι) Einzig richtig Vulg.: infremuit spiritu, Goth.: inrauhtida ahmin, und Luther: er ergrimmte im Geiste (zu τῷ πνεύμ. vrgl. Mark. 8, 12. Act. 17, 16.). Nie anders als vom heftigen Zorn wird βριμάομαι und ἐμβριμάομαι, wo es nicht das eigentliche Schnauben oder Brummen (Aesch. Sept. 461. Luc. Necyom. 20.) bezeichnet, bei Griechen, LXX. u. im N. T. (Matth. 9, 30. Mark. 1, 43. 14, 5.) gebraucht. Daher ist die Deutung vom heftigen Schmerz (so auch Grot., Lücke, Tholuck, welcher eine heftige, lautlos schmerzliche Bewegung der Sympathie und des Schauders meint, B. Crus., Maier u. M., vrgl. schon Nonn.) gleich von vorne herein als sprachwidrig abzuweisen, was auch von Ewald's Ansicht \*) gilt, es sei nur ein etwas stärkeres Wort für στενάζειν oder ἀναστενάζειν (Mark. 7, 34. vrgl. 8, 12.); vrgl. schon Ar. Aber worüber ward er ergrimmt? Nicht durch τῷ πνεύματι wird diess gesagt (wogegen schon V. 38. ἐν ἑαυτῷ entscheidet), so dass er über seine Rührung (τῷ πάθει) zornig geworden sei (so, die Menschlichkeit Jesu verkennend, Orig., Chrys., Theophyl., Euth. Zig. u. M. \*\*)); aber er zürnte auch nicht über den

\*) „als müsste er zuvor in tiefster Bewegung wiederholt aufseufzend und weinend alle die tiefsten Kräfte der Liebe und des Mitleids sammeln.“

\*\*) Ohngefähr auf denselben Sinn kommt Cyrill., welcher τῷ πνεύματι vom heiligen Geist und instrumental fasst: Jesus habe τῷ ὀνράμει τοῦ ἁγίου πνεύματος auf sein menschliches Mitleid gezürnt. Neuerlich hat Hilgenf. Lehrbegr. p. 260. Evang. p. 296. (vrgl. Köstlin p. 139.) diese Fassung so modificirt: ein ächt menschliches Gefühl habe die mit dem Logos verbundene menschliche Person aus ihrer Gemeinschaft mit dem Logos herauszureissen gedroht, und der Unwille des Logos habe sich daher nur nach innen, nur auf



Tod, als Sold der Sünde (Augustin., Corn. a Lap., Olsh.), oder über die Macht des Todes (Melanth., Ebrard \*)), oder über den Unglauben der Juden (Erasm.) und auch der Schwestern (Lampe, Kuinoel, Wichelhaus Komm. üb. d. Leidensgesch. 1855. p. 66 f.), oder darüber, dass er diesen Trauerfall nicht habe abwenden können (de Wette). Letzteres passt zu dem Zorngrade nicht und streitet mit V. 4., und diese sämtlichen Beziehungen sind in den Text eingetragen, wie nicht minder auch die Meinung von Brückn.: es sei der Zorn des von seinen Feinden verkannten, von seinen Freunden unbegriffenen Erlösers. Die im Contexte vorliegende Beziehung ward dadurch übersehen, dass man die Ἰουδαῖοι nicht in der bei Joh. ständigen feindlichen Partheibezeichnung nahm. Man hätte beachten sollen, dass auch V. 38. dieser innere Zornmuth des Herrn durch das Benehmen der Ἰουδαῖοι V. 37. erregt ward. Er ergrimmte also über die Juden, als er beim Jammer der tief fühlenden Maria zugleich die Klage dieser Menschen sah, welche durch ihr (Condolenz-) Weinen das nämliche Gefühl mit Maria zu haben schienen, und dabei gegen ihn, den geliebten Freund der Trauernden und des Betrauernden, voll bitterer Feindschaft waren, womit V. 45. nicht streitet. Sonach liegt in nichts Anderem als in dem, was der Text sagt (ὡς εἶδεν — κλαίοντας), die bewegende Ursache seines Ergrimms; der aus einander haltende Ausdruck aber: αὐτὴν κλαίονσαν — — Ἰουδαίους κλαίοντας, stellt eben den Contrast dar, in welchem Beides neben einander vor sich ging. Die Thränen der Maria, und darneben diese Crocodilstränen der Juden, — darüber ergrimmte er in tief sittlicher Entrüstung, und diese Entrüstung hat Joh. einfach mit dem entsprechenden Worte bezeichnet, ohne in ἐνεβριμῆς. die verschiedensten Geisteserregungen wie in einem „Gottesgewitter des Geistes“ zu vereinigen (gegen Lange). — καὶ ἐτάραξεν ἑαυτόν) nicht gleich ἐταράχθη τῷ πνεύματι 13, 21., auch nicht: „er liess sich erschüttern,

---

sie, richten können. Solche Deutungen sind auf einem Grund und Boden gewachsen, welcher gar nicht im Bereiche der Exegese liegt. Einfacher, aber ebenfalls das sittliche Wesen des menschlichen Mitgefühls Jesu verletzend Merz in d. Würtemb. Stud. 1844. 2.: er sei auf sich selbst böse geworden, dass ihm habe das Herz brechen wollen.

\*) So auch Luthardt: „über den Tod und der des Todes Gewalt hat, seinen Gegner von Anfang an, ergrimmte er, dass er ihm Solches angerichtet, so in seinen nächsten Kreis gedungen, und so ihm selbst wie drohend entgegengetreten war.“



gab sich der Erschütterung hin“ (de Wette), sondern wie das Activ mit dem Reflex nothwendig fordert: er erschütterte sich selbst, so dass die äussere Kundgebung, der körperliche Schauer bei der innern zürnenden Erregung (nicht der Affect selbst) bezeichnet wird. Treffend *Euth. Zig.*: διέσεισε· συμβαίνει γὰρ τινάσσεσθαι τὰ ἀνώτερα μέρη τῶν οὕτως ἐμβριμωμένων. Der reflexive Ausdruck aber hat keinen dogmatischen Grund (die Passivität des Affects solle ausgeschlossen werden, meinten Beng. u. M. auch Brückn. u. Ebrard), sondern ist nur schildernder, zeichnender, veranschaulichender. Der Leser sieht, wie Jesus im innern Zornmüthe sich selbst erbeben macht. — ποῦ τέθεικ. αὐτόν;) So fragt er die Maria und Martha, und sie sind auch die Antwortenden.

V. 35. Ἐδάκρ. ὁ Ἰ.) Er weint mit den Weinenden. Bemerke in der Darstellung die beredte, tiefergreifende *Einfalt*, und in der Sache, wie nach der Zornerregung nun auch der Schmerz um den Freund und das Leid der Freundinnen sein Recht erhält; im Ausdrucke aber, wie nicht wieder *κλαίειν* (wie V. 33.), sondern *δακρύειν* gesagt ist, — sein Weinen sind Thränen, still, männlich, kein Klageweinen, kein *κλαυθμός*. Ein *Decorum* im Ausdruck, ungesucht und wahr. Nach Baur freilich können Thränen um einen Gestorbenen, welchem man mit der Gewissheit der Wiederbelebung naht, nicht der Ausdruck eines wahren, ächt menschlichen Mitgefühls sein. Als ob sich letzteres so reflexionsmässig bemessen liesse, und als ob der Tod des Freundes und die Schmerzen, von denen er begleitet gewesen war, so wie der Jammer der Schwestern nicht an und für sich das Mitgefühl zu Thränen zu erregen vermocht hätten! Letzteres, grade als ächt menschliches, konnte und sollte dem schmerzreichen Eindrücke des Augenblickes sich nicht verschliessen.

V. 36 f. Die Ἰουδαῖοι äussern sich verschieden; die besser Fühlenden: wie lieb er den Lazar. gehabt, als dieser noch gelebt habe (*Imperf.*), dass er jetzt so weine um den Todten; die Hämischen und Boshaften aber sehen in seinen Thränen einen willkommenen Beweis seiner Ohnmacht \*), ohne welche er ja wohl den Lazarus von seiner Krankheit hätte befreien können, wie jenen Blinden von seiner Blindheit! Damit stellen sie zugleich die Wahrheit

\*) nicht seines *Liebesmangels* (Luthardt); denn diess würde bei ihnen den *Glauben* an die Wirklichkeit der Blindenheilung voraussetzen, was aber nach Kap. 9. nicht anzunehmen ist.

jener Blindenheilung (die sie als das *Majus* in ihrem Schlusse *ad minus* betrachten) in Zweifel, und meinen übrigen, Jesus sei eben deshalb, weil er den Lazar. nicht habe retten können, nicht eher nach Bethan. gekommen; denn ihr Schluss setzt voraus, dass er von der Krankheit Kunde gehabt habe. Richtig haben schon *Chrys.*, *Nonn.* (ἀντιάχησαν), *Theophyl.*, *Euth. Zig.*, *Erasm.*, *Beng.* u. d. meisten Aelteren, auch *Luthardt* u. *Lange* den böswilligen Sinn der Frage V. 37. erkannt, welchen Neuere, wie auch *Lücke*, *Tholuck*, *de Wette*, *Maier*, *Brückn.*, *Ewald* grundlos leugnen, da das folgende πάλιν ἐμβοιμ., richtig gefasst, eben durch jene gegnerische Aeussierung verursacht ist. — Dass sie sich auf die *Heilung des Blinden* bezogen, nicht auf die *Todtenerweckungen* Jesu, ist kein Widerspruch gegen die Synoptiker (*Strauss*), nicht einmal weniger passend (*de Wette*), sondern lag ihnen aus der *eigenen jüngsten Erfahrung* am nächsten, und passte auch völlig, da sie ja gar nicht an eine Erweckung, sondern an eine von Jesu zu bewirken gewesene *Heilung* des Laz. dachten. — ἵνα) ist gedacht: wirksam sein, damit. Vrgl. z. Kol. 4, 16. — καὶ οὗτος) wie der Blinde, welchen er heilte. Denn die *Heilung* (das Gegentheil von μὴ ἀποθ.) ist der Vergleichungspunkt.

V. 38. Diese πονηρία (*Chrys.*) der τινές erregte auf's Neue mitten im Schmerz seine stille Entrüstung. — εἰς τὸ μνημεῖον) zu dem Grabe (nicht hinein, s. das Folgende). In die Grabhöhlen führte entweder ein senkrechter Eingang mit Treppen, oder ein horizontaler; sie wurden mit einer Thür oder einem grossen Stein verschlossen. Noch jetzt zahllos vorhanden; *Robins.* II. p. 175 ff. *Tobler* Goltgatha p. 251 ff. Ersterer Art war, wenn man ἐπέκειτο ἐπ' αὐτῷ er lag oben darauf fasst, das Grab des Lazar. (dessen Beschreibung auf einen angesehenen Mann hindeutet), und das gegenwärtig, obwohl mit Unrecht (s. *Robins.* II. p. 310.) dafür ausgegebene ist eben so. Aber ἐπέκ. ἐπ' αὐτ. kann auch heissen: er lag daran, davor (vrgl. Hom. Od. 6, 19.: θύραι δ' ἐπέκειντο), so dass ein horizontaler Eingang gedacht sein würde. Zu entscheiden ist nicht.

V. 39 f. Maria ist bei dem Geheiss ἄρατε τ. λίθον (welchem hernach V. 43 f. entspricht) in schweigender Hingabe geblieben. Bei *Martha* aber, nach ihrer beweglichen praktischen Richtung, macht jenes Geheiss einen erschreckenden Eindruck. Der natürliche Schauer des schwesterlichen Herzens (daher ἡ ἀδελφὴ τοῦ τετελ.) sträubt sich dagegen und will den Anblick des in Verwesung übergehen-

den Leichnams des geliebten Bruders (denn daraus, dass er 4 Tage gelegen, *schliesst* sie, er rieche schon) abgewendet sehen; denn ihr früherer Gedanke an eine mögliche Erweckung V. 22. war durch die Aeusserungen Jesu V. 23—26., wie er nur zeitweilig aufgestiegen war, in den Glauben an den Todtenerweckenden und Belebenden überhaupt aufgegangen, durch welchen ja auch der liebe Todte lebe (V. 26.). So *erwartete* sie *jetzt* die *Erweckung* nicht mehr, nicht in Unglauben, sondern vermöge der höhern Richtung, welche ihr Glaube durch Christum empfangen hatte. — Die *Einbalsamirung* (Beräucherung, Einreibung und Bewickelung mit Specereien, auch Salbung 12, 7.) muss *nicht* statt gefunden haben; sonst hätte Martha nicht so schliessen können. Diese Unterlassung mag irgend eine uns unbekannte Ursache gehabt haben; die Vermuthung aber, dass die Schwestern die Einbalsamirung noch *vorgehabt*, ist wegen des ἥδη ὄζει unzulässig. — τεταρταῖος) *viertägig* (vgl. z. V. 17.), nämlich als Begrabener. S. *Wetst.* Vgl. Xen. Anab. 6, 4, 9.: ἥδη γὰρ ἦσαν πεμπτᾶτοι (todt), Diog. L. 7, 184. — Die sanfte Zurechtweisung V. 40. bezieht sich auf V. 23 ff., und mit Recht, da durch das V. 23. im Sinne Jesu verheissene ἀναστ. geschehen sollte, was er V. 4. von der Verherrlichung Gottes gesagt hatte. Von der Bedingung aber εἰὰν πιστευσ. (deren Forderung in V. 25 f. gelegen) war das zu verrichtende Wunder selbst abhängig; *ungläubigen* Schwestern hätte er den Todten so wenig wiedergegeben wie einem ungläubigen Jairus sein Kind (Luk. 8, 50.), und der Wittwe zu Nain, wenn sie sich zu seinem Mitleid und zu dem μὴ κλαῖε (Luk. 7, 13.) ungläubig verhalten hätte, ihren Sohn.

V. 41 f. Jesus *weiss*, dass sein schon vorher in der Stille, vielleicht nur in der lautlosen Inbrunst des Herzens gethanes Gebet, dass Gott ihn den Lazar. erwecken lassen möge, erhört sei, und *dankt* Gott dafür, so dass also das Bitt- und Dankgebet nicht als Eins zu denken ist (*Merz* in d. Würtemb. Stud. 1844. 2. p. 65., *Tholuck*). Doch nicht deshalb, weil ihm diese Erhörung unerwartet und unvermuthet gekommen wäre, will er dieses Dankgebet gesprochen haben (εἶπον); nein, Er für seine Person (ἐγώ) wusste, schon als er Gott in der Stille bat, dass dieser allezeit ihn erhöhe \*); aber um der Volksmenge willen u. s. w. — Man hat an V. 42. Anstoss genommen, und ihn ent-

\*) richtiger Grund hiervon: πάντοτε θέλεις ἃ θέλω (Euth. Zig.), aber auch umgekehrt πάντοτε θέλω ἃ θέλεις.

weder für *unächt* gehalten (*Dieffenbach* in *Bertholdt's* krit. Journ. V. 1. p. 8.), oder für *Reflexion des Evangelisten*, der diess „Schaugebet“ (*Weisse*) oder gar „Scheingebet“ (*Baur*) im apologetischen Interesse für die Geschichte (*de Wette*, s. dagegen *Brückn.*) oder für die Gottheit Christi (*Strauss*) dem Herrn in den Mund gelegt habe. Aber grade der Vertrauteste des Vaters mag auch im Gebete reflectiren, wenn seine Reflexion an Gott gerichtet und Gebet *ist*. Das gegentheilige Urtheil legt einen willkürlichen Maassstab an. Auch würde Joh. nach *seiner* Reflexion statt διὰ τ. ὄχλου gesagt haben: διὰ τοὺς Ἰουδαίους. Vrgl. V. 45. — εἶπ ον) wie 6, 36.: *will ich es gesagt haben*, nämlich das εὐχαριστῶ σοι etc. — σύ) du und kein Anderer. Davon sollen sie dadurch überzeugt werden, dass sie aus meinem Danksagen gewahr werden, wie *mein* Wirken in *Deiner* Kraft geschieht, in völliger Siegesgewissheit *Deiner* Sendung.

V. 43 f. *Mit starker Stimme schrie er*, — diess das kräftig Vermittelnde, wodurch er seine Wunderkraft wirken liess. — Das δεῦρο ἔξω (*hier heraus! huc foras!* ohne Verbum, vrgl. Hom. Od. 9, 292. Plat. Pol. 4. p. 445. D. 5. p. 477. D. Stallb. ad Plat. Apol. p. 24. C.) schliesst den Auferweckungsruf selbst mit ein, setzt aber den Erweckungsmoment nicht bereits voraus (*Orig.*). Richtig *Nonnus*: ἀπνοον ἐψύχωσε δέμας νεκροσσοός ἡχώ. Nicht ein ἐγείρον oder ἐγέρθητι (wie bei der Tochter des Jairus und beim Jüngling zu Nain Luk. 8, 54. 7, 15.) rief hier Jesus, weil sich bei einem schon in der Gruft befindlichen Todten das δεῦρο ἔξω am natürlichsten darbot. — δεδεμ. τ. πόδ. κ. τ. χεῖρ. κειρίαις) wird von *Basil.* (θαύμαζε θαῦμα ἐν θαύματι), *Chrys.*, *Euth. Zig.*, *Augustin.*, *Rupert.*, *Aret.*, *Lightf.*, *Lampe* u. M. als *neues Wunderstück* betrachtet, wozu man auch noch die Verhüllung des Gesichtes zieht. Willkürliche Verunstaltung in's Apokryphische. Zur Vermeidung dessen ist aber der Aor. ἐξήλθε nicht *de conatu* zu deuten (so sprachwidrig *Kuinoel*), auch nicht anzunehmen, jedes Glied sei *besonders* gewickelt gewesen, wie die *Aegyptische* Art war (so *Olsh.*, *de Wette*, *B. Crus.*, *Maier*), sondern: die Umwindung, welche noch dazu keine Specereien zu halten hatte (V. 39.), konnte, vom Kopfe bis zu den Füßen über dem Sinden, in welchen die Leiche geschlagen war, den ganzen Körper umschlingend (s. *Jahn Arch.* I. 2. p. 424.), lose und locker genug sein, um, durch die Bewegungen des Belebten erweitert, diesem das Herauskommen zu ermöglichen. Die völlige Befreiung ward erst



durch das befolgte λύσατε αὐτόν hergestellt. — χειρία, Gurt, Binde, nur hier im N. T., aber s. Prov. 7, 16. Aristoph. Av. 817. Plut. Alc. 16. — καὶ ἡ ὄψις (Gesicht, Antlitz, nicht: Stirn) αὐτοῦ σουδ. περιεδ. fügt das letzte Stück der völligen Leichen-Ausstattung noch besonders hinzu, nicht im Participial-Ausdruck (Kühner II. p. 423.). — ἄφαιρετε ὑπάγειν) „Abeat domum. Noluit Christus cum eo ire, ne quasi in triumphum ducere videretur,“ Grot. Zum Ausdruck vrgl. 18, 8.

Anmerkung. Ueber die Geschichte der Auferweckung des Lazar. ist zu merken: 1) Die Annahme eines Scheintodes (Paulus, Gabler in s. Journ. f. auserl. theol. Lit. III. p. 235 ff., Ammon L. J. III. p. 128., Kern in d. Tüb. Zeitschr. 1839. 1. p. 182. Schweizer p. 153 ff.) streitet entschieden gegen die Darstellung und Absicht des durch sinnige Zartheit, Sicherheit und Wahrheit ausgezeichneten Berichts und gegen den Charakter Jesu selbst. 2) Die Auflösung der Geschichte in ein wunderliches Missverständniß, wornach entweder ein Gespräch Christi mit den beiden Frauen bei dem Tode des Lazar. über die Auferstehung zur Wundererzählung ausgebildet (Weisse II. p. 260 ff.), oder diese mit der Erweckungsgeschichte des (scheinodten) Jünglings zu Nain (welches eine Abkürzung des Namens Bethanien sei) verwechselt worden (Gfrörer Heiligth. u. Wahrh. p. 311 ff.), ist voller Gewaltsamkeit, und mit der Aechtheit des Evang. schlechthin unvereinbar. 3) Die völlige Vernichtung der Geschichte zu einem Mythos (Strauss) ist Folge von Voraussetzungen, welche grade bei dieser so ausführlichen und einzigartigen Darstellung \*) die Spitze der Kühnheit und des Machtspruchs erreichen, um in Missdeutungen einzelner Züge innere Unwahrscheinlichkeiten und sonst den Mangel äusserer Beglaubigung an der Erzählung aufzuweisen. 4) Die Subjectivirung des Ereignisses, wornach es eine vom Schriftsteller selbst gebildete \*\*) Form zur Darstellung der Idee von

\*) Ewald Gesch. Chr. p. 404.: „Keine Erzählung dieses Ap. durchwallt eine so tiefe Gluth und springende Lebendigkeit der Darstellung, als eben diese, wo er es unternimmt, das Zittern dieses Lebens um das Leben des Freundes, seinen Kampf mit den Finsternissen der Welt auch hierin, und seine dennoch Alles überragende, von vorn bis zuletzt ungetrübte Siegesruhe und Siegesfreudigkeit in einem grossen Bilde zu zeichnen. Dazwischen drängen sich die noch höheren Laute des Bewusstseins der Messianischen Herrlichkeit und ihrer gewaltigen Bewährung.“

\*\*) Dieses Selbstgebilde soll nach Baur p. 247. eine Steigerung der synoptischen Todtenerweckungen sein, „der Superlativ zu den unteren Graden, auf welchen die Synoptiker stehen bleiben.“ Der Name Lazarus sei sinnig aus der Parabel Luk. 16. entnommen



der  $\delta\omicron\xi\alpha$  Christi sein soll (Baur p. 191 ff.), welche sich erst dann recht zu erkennen gebe, wenn sie sich auch in ihrer den Tod negirenden Macht bethätige, macht aus dem Wunder der Geschichte ein Wunder der Production des zweiten Jahrhunderts, eine Schöpfung der Idee in einer Zeit, welche die Bedingungen zu ganz anderen Erzeugnissen in sich trug. Grade die *künstlerische* Darstellung, welche im Berichte dieses letzten und grössten Wunders des Evangel. am vollendetsten hervortritt, ist nur aus der eigenen tiefen und theilnehmenden Erinnerung begreiflich, welche die Wahrheit und Wirklichkeit des Hergangs mit ganz besonderer Lebendigkeit, Treue und Begeisterung auch in ihren feinsten Zügen bewahrt und gepflegt hatte. Keine Erzählung des N. T. trägt so vollendet das Gepräge des Gegentheils späterer Dichtung. Aber bei keiner war auch die Gluth der Hoffnung auf die Messianische Vollendung so unmittelbar wirksam, um jeden Zug der Erinnerung zu erhalten und zu beleben. 5) Befremdend erscheint zwar, dass die Synoptiker von der *Erweckung des Lazar.* schweigen, da dieselbe an sich so überzeugungsmächtig \*), und auf die letzte Entwicklung des Lebens Jesu so einflussreich war. Allein diess ist nicht unerklärlich (Brückn.), sondern hängt mit der ganzen unterscheidenden Eigenthümlichkeit des Joh. zusammen, und das gegen *diesen* gebrauchte argumentum e silentio müsste, die Aechtheit des Evangel. zugestanden, vielmehr gegen die Synoptiker sich kehren, wenn ihr Schweigen nur als die Folge ihrer Unbekanntschaft mit der Geschichte (Lücke, de Wette, Baur) begreiflich wäre. Begreiflich aber ist dieses Schweigen, zwar nicht aus der Annahme schonender Rücksichtnahme auf die Bethanische Familie (Epiphan., Grot., Wetst. z. 12, 10., Herder, Schulthess, Olsh., so auch, mit ausmalender Phantasie, Lange L. J. II. 2. p. 1133 f.), womit man, auch abgesehen davon, dass auch Luk. erst nach der Zerstörung Jerus. schrieb, etwas dem Sinn und Geist jener frühen Christenzeit Zuwiderlaufendes, und zwar ganz willkürlich setzt, wohl aber daraus, dass die Synoptiker einen dermaassen begränzten Kreis ihrer Berichte inne halten, dass sie, bevor sie mit dem Einzuge Christi in Jerus. (Matth. 21. u. Parall.), also mit der s. g. Leidenswoche den Schauplatz der letzten Entwicklung eröffnen, von der Wirksamkeit des Herrn in der Hauptstadt und dessen nächster Umgebung nichts aufgenommen haben, sondern sich bis dahin lediglich auf die Galiläische und überhaupt von Jerus. entferntere Thätigkeit Jesu be-

---

Der wesentliche Inhalt der Erzählung sei V. 25., alles Andere sei unwesentliche Form.

\*) Bekannt ist, was selbst Spinoza (nach Baile Dict.) gestanden haben soll: que s'il eût pu se persuader la resurrection de Lazare, il auroit brisé en pièces tout son système, et auroit embrassé sans répugnance la foi ordinaire des Chrétiens."

beschränken (das geographisch nächste Wunderwerk ist noch die Blindenheilung zu Jericho Matth. 20, 29 ff.). Diess ist, wie ihre Evangelien thatsächlich beweisen, das *bemessene Gebiet*, auf welches sich die ältere evangelische Geschichtschreibung beschränkte, und dieses Gebiet schloss die Galiläischen Todtenerweckungen *ein*, aber die des Lazarus *aus*, wie hingegen umgekehrt Johannes, aus den verschiedenen Classen von Wundern Eins auswählend, von den Todtenerweckungen nicht eine Galiläische, sondern diejenige erkor, welche jenseit jenes ältern Geschichtsschauplatzes lag und auf's Engste mit dem letzten grossen Ablauf der Geschichte zusammenhing. So hat er allerdings auch hierdurch einen wesentlichen Mangel der ältern evangelischen Erzählung ergänzt. Die bei den Synoptikern zweifellos anzunehmende Bekanntschaft mit der Auferweckung des Lazarus lässt ihr Schweigen von dieser nicht als unverantwortlich (Einwurf *Baur's*) erscheinen, sondern eben nur als Folge der Schranke, welche sich jene ältere evangelische Geschichtschreibung gesteckt hatte. Jenes Schweigen würde nur dann gegen uns. Erzählung sich erheben, wenn die Synoptiker über die Jerusalemische Wirksamkeit Jesu mit zum Gegenstande ihrer Geschichtschreibung gemacht und von seinen dortigen Wundern andere erzählt, aber dieses übergangen hätten. 6) Dass bei der Anklage und Verurtheilung Jesu kein Gebrauch von diesem Wunder gemacht wurde, weder gegen noch für ihn (von *Strauss* und besonders von *Weisse* benutzt), kann nicht wider die Geschichtlichkeit desselben zeugen, da die Juden klug genug waren, ihrer Klage die *politische* Natur zu geben, und da die Jünger nicht für Jesum eintreten *konnten*, er selbst auf eine nähere Selbstvertheidigung sich nicht einlassen *wollte*, Pilatus aber als Richter, wenn er auch von der That gehört und sich dafür interessirt hätte, doch nicht befugt war, sie in die Untersuchung hineinzuziehen, weil sie weder als Begründung noch als Widerlegung des Klagepunkts vorgebracht war. 7) Die Unmöglichkeit einer wirklichen Todtenerweckung ist relativ, nicht absolut (wie Jesu eigene Auferstehung zeigt), und kann einen aprioristischen Gegenbeweis, auch abgesehen davon, dass das ἡδὴ ὄζει nur auf einem Schlusse beruht, nicht abgeben, wo, wie hier, der Wirkende der Träger der göttlichen ζωὴ ist.

V. 45 f. Diess Ereigniss hat einen überwältigenden Eindruck auf die Gegnerschaft Jesu, auf die Ἰουδαῖοι gemacht. Viele aus den Ἰουδαίοις, die nämlich, welche zur Maria gekommen waren und die That Jesu gesehen hatten, wurden gläubig an ihn. Etliche aber auch von ihnen (aus diesen Gläubiggewordenen) gingen hinweg (von der Stelle des Wunderwerks) zu den Pharisäern, und sagten ihnen u. s. w., — aber in *wohlmeinendem* Sinne, um sie über die

That in die rechte Kenntniss zu setzen und ihnen das Wunder zu bezeugen (vrgl. *Orig.*). Die gewöhnliche Fassung findet hier zwei Theile der zur Maria gekommenen *Ἰουδαῖοι*; viele von ihnen seien gläubig geworden, Etliche aber ungläubig geblieben, und diese hätten Jesum in bösllicher Absicht (als Goeten, meint *Euth. Zig.*; als Sacrilegus, der den Leichnam ausgegraben, meinte *Theophyl.*; als gefährlichen Menschen, meinten die Meisten) bei den Pharis. angegeben, oder auch nur in der Absicht die That mitgetheilt, um sich ein Urtheil darüber zu erholen (*Luthardt*). Der Irrthum dieser Fassung liegt in der Nichtbeachtung dessen, dass Joh. nicht geschrieben hat: *τῶν ἐλθόντων* (wie D. liest), sondern *οἱ ἐλθόντες* etc., so dass *ἐκ τῶν Ἰουδαίων* allgemein gesagt ist, von den *Ἰουδαίοις* überhaupt, und *οἱ ἐλθόντες* (ii, qui etc.) die *πολλοί* näher bestimmt, für *τινές* V. 26. aber nun keine anderen, nicht gläubig Gewordene, übrig bleiben, da *ἀπῆλθον* anzeigt, dass sie vom Platze weg zu den Pharis. gingen, im Vorigen aber nur zur Maria gekommene Juden erwähnt sind. — *πρὸς τὴν Μαρίαν*) aus demselben Grunde wie V. 1. zuerst, hier kurz allein genannt.

V. 47 f. Jetzt, da Jesus selbst nach dem Zeugniss seiner früheren Gegner sogar einen Todten erweckt hat, wird den Pharisäern die Sache doch zu arg, um ein längeres Zusehen ohne entscheidendes Einschreiten zu gestatten. Die *Oberpriester* (denen sie also Mittheilung gemacht haben) und sie bringen eine Rathssitzung zusammen, d. i. eine Sitzung des Sanhedrin. Zu *συνάγ. συνέδρ.* vrgl. *Diod. Sic. 2, 25.* Nicht zu übersetzen: sie versammelten den Sanhedrin. So müsste, wie überall, wo dieser mit *συνέδρ.* ausgedrückt wird, der Artikel dabeistehen. — *τί ποιοῦμεν*) was thun wir? Der *Indicat.* ist gesetzt (s. *Stallb. ad Plat. Symp. p. 176. A.*); denn dass bestimmt etwas geschehen müsse, war unzweifelhaft. Vrgl. *Act. 4, 15 f.* — *ὅτι*) das einfache da, als Grundangabe der Frage. — *οὗτος ὁ ἄνθρωπος*) verächtlich. — *οὕτω*) ohne dass eingeschritten wird. — *καὶ ἐλεύσονται* etc.) so fürchten sie nach der politisch-Messianischen Vorstellung. Vrgl. 6, 15. Und sie fürchten es wirklich (gegen *Strauss, Weisse*, welche hier eine Erdichtung sehen), sie spiegeln sich's auch nicht bloß vor (*Luthardt*), weil sich ihre Berechnung nothwendig nach dem Volksbegriffe vom Messias gestalten musste und nach den Wirkungen, welche dieser Begriff auf die Masse hervorbringen werde (Aufruhr u. s. w.). — *ἀροῦσιν*) wegnehmen werden sie (*tollent, Vulg.*), nicht gleich *ἀπολέσουσιν* (*Euth. Zig.*,

*Beza, Grot., Lücke, de Wette, Tholuck u. M.*), was zu dem egoistischen Sinne, der die Entziehung der *eigenen Macht* besorgt, weniger passt. Gut *Nonnus: ἀφαιπάξονσι. — ἡμῶν*) dem *Πρωτοῦ* correlat, mit dem Nachdrucke des *Egoismus* vorangestellt, doch nicht als Genit. der Trennung (von uns weg), da ein solcher bei *αἶρω* nur dichterisch ist (*Kühner* II. p. 160.), sondern: *nehmen werden sie uns* die Stätte. Vrgl. z. V. 32. — *τὸν τόπον*) ist lediglich aus dem nachdrücklichen *ἡμῶν* zu bestimmen: *unsere Stätte*, d. i. die heilige Stadt (*Chrys.*), die Residenz des Sanhedrin und der ganzen Hierarchie. Daher weder: *das Land* (so die Meisten, wie *Luther: „Land und Leute“*), noch: der Tempel (*Maldonat., Lücke, de Wette, Maier, B. Crus.*), Letzteres ist weder durch Act. 6, 13. noch durch Stellen wie 3. Esr. 8, 78. 2. Makk. 5, 19. zu belegen. Die Sanhedristen besorgen, es würden die Römer (die ja die hierarchische Verfassung der Juden und das geistlich bürgerliche Regiment des Sanhedrin grossentheils noch belassen hatten) in Jerusalem, welches sie *die ihnen gehörige Stätte* nennen, einrücken, und die Stadt sowohl als auch das Volk, welches sie als *die ihnen gehörige Nation* bezeichnen, der Macht des Sanhedrin, weil er so schlecht Ordnung zu halten wisse, entnehmen.

V. 49 f. Kaiaphas aber löst diese Frage der Rathlosigkeit, wegen letzterer die Collegen tadelnd, da die zu ergreifende Maassnahme von den Verhältnissen klar an die Hand gegeben sei. — *εἷς τις*) *unus quidam*. Vrgl. Mark. 14, 47. 51. al. *Bernhardy* p. 442. — *Καὶάφας*) s. z. Matth. 26, 3. Luk. 3, 2. — *τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐξείνου*) Er war Hoherpriester *jenes Jahres*. Die Vor- und Folgezeit wird unberücksichtigt gelassen, aber auch nicht verneint, sondern eben nur *jenes merkwürdige Jahr* hervorgehoben. Vrgl. 18, 13. Die Meinung von einem jährlichen Wechsel des Amtes liesse sich (gegen *Bretschn., Strauss*) selbst einem Pseudo-Johannes bei seiner sonstigen Bekanntschaft mit den Jüdischen Verhältnissen nicht zutrauen; die Annahme einer nach Privat-Uebereinkunft geschehenen abwechselnden Amtirung des *Hannas* und Kaiaphas (vrgl. z. Luk. I. I.; so *Baur*, diese Ansicht dem Pseudojohannes leihend, u. *Maier* \*) ) ist so rein willkürlich (s. *Bleek* p. 257.), wie die angenom-

---

\*) Hieher gehört auch die Meinung von *Ebrard* (z. *Olsh.*), Beide hätten in der Darbringung des jährlichen Versöhnungsofers mit einander abgewechselt. Dass in jenem Jahre diese Function den Kaiaphas traf, wolle Joh. sagen. Aber er *sagt* es nicht.



mene Hindeutung auf die wechselnden *Asiarchen* (*Gfrörer*). — ὑμεῖς) *ihr* Leute. — οὐκ οἴδατε οὐδέεν) dass ihr noch fragen könnet: τί ποιοῦμεν. — οὐδὲ λογιζ. (s. d. krit. Anm.): *noch erwäget ihr, dass u. s. w.* — ἡμῖν) uns Sanhedristen. — ἵνα) wie Matth. 18, 6.: *es ist uns dienlich* (nämlich diese Sachlage), *damit*. Vrgl. 16, 7. — ὑπὲρ) *in commodum*, dass es vor dem drohenden Verderben V. 48. bewahrt werde. — ἀπόληται) durch Unterjochung und Aufhebung der volksthümlich selbstständigen Existenz. — Beachte den Wechsel von ἔθνος (das Volk als *Nation*) und λαός (d. V. als politische, hier theokratische *Masse*). — Der Grundsatz selbst, welcher an sich sittlich und edel sein kann, ist im Sinne der ungöttlichsten selbstsüchtigsten Politik gesprochen. Aehnliche Aussprüche s. b. *Schoettg.* u. *Wetst.*

V. 51 f. Bemerkung des Joh., dass Kaiaphas diess aus eigener Selbstbestimmung (αὐτοματος, *Nonn.*) nicht gesprochen, sondern mit diesen verhängnissvollen Worten vermöge des in jenem Jahre geführten Oberpriesteramtes unwillkürlich eine *Weissagung* von sich gegeben habe \*). — Der Oberpriester galt in altisraelitischer Zeit als Träger des göttlichen Orakels, als Organ der Offenbarung göttlichen Entscheids \*\*), welche ihm durch Befragen des Urim und Thummim zu Theil werde (Ex. 28, 30. Num. 27, 21.). Diese Befragung war zwar in späterer Zeit verschwunden (Joseph. Antt. 3, 8, 9.), wie die Oberpriesterwürde überhaupt von ihrer Glorie herabgesunken war; doch findet sich noch im prophetischen Zeitalter der Glaube an den hohepriesterlichen Prophetismus (Hos. 3, 4.), wie denn auch bei Joseph. Antt. 6, 6, 3. die Vorstellung vom alten Hohenpriesterthum als dem Träger des Orakels hervortritt, und Philo de creat. princ. II. p. 367. Mang. wenigstens den *wahren* Priester als Propheten darstellt, mithin das Verhältniss idealisirt. Sonach lag es, im Anschluss an jene noch nicht untergegangene altheilige Erinnerung, dem frommen Nachdenken des Joh. über jene denkwürdigen Worte, welche auf den Opfertod Jesu treffend passten, nahe genug, in ihnen eine ohne Wissen und Willen ausgesprochene

\*) Es ist hier der Begriff einer *unbewussten* Weissagung, sofern das, was Kaiaphas in einem andern Sinne sprach, doch nach göttlicher Leitung Wesen und Zweck des Erlösungstodes *typisch* darstellen musste. S. *Düsterdieck* de rei propheticæ natura ethica, Gött. 1852. p. 76.

\*\*) S. überh. *Ewald* Alterth. p. 333 f. *Keil* Arch. I. p. 182.



Enthüllung des göttlichen Rathschlusses, und zwar ohne eine „heilige Ironie“ (*Ebrard*), zu finden; wobei auch das ausserordentliche *Jahr*, in welches grade das Oberpriestertum des Sprechers gefallen war, das Urtheil mit bestimmte, da, wenn zu irgend einer Zeit, gewiss grade in diesem Jahre, wo Gott die Vollziehung seines Heilsrathes vorhatte, eine Offenbarung durch das oberpriesterliche Organ denkbar erschien. Allerdings hat ἀρχιερ. ὧν den Hauptnachdruck: aber τοῦ ἐνιαυτ. ἐκ. ist dabei wieder mit Bedeutsamkeit (nicht, wie *de Wette* meint, „gleichsam mechanisch“) wie V. 49. hinzugefügt \*). Rabbinische Stellen von *unbewussten* Weissagungen s. b. *Schoettg.* p. 349. Der Begriff der Weissagung aber ist verschieden von dem der קִרְבַּן (gegen *de Wette*); vrgl. z. 12, 27 f. Letztere ist eine himmlische Offenbarungsstimme. — ὅτι) nicht: *dass*, wornach das Folgende geradezu den Inhalt von προσεφύτ. angeben würde, sondern: er sprach eine Weissagung aus in Beziehung darauf dass (2, 18. 9, 17. al.). Denn das Folgende geht über das, was die Worte des Kaiaphas besagen, hinaus. — ὑπὲρ τοῦ ἔθνους) Kaiaphas hatte gesagt: ὑπὲρ τοῦ λαοῦ; Johannes aber richtet sich nach dem negativen Theil von V. 50. (κ. μὴ ὅλ. τὸ ἔθνος ἀπόλ.), weil er den Juden die Heiden gegenüberstellen will, und diese Scheidung nationell ist. Vrgl. Luk. 7, 5. Joh. 18, 35. Zum Besten der Nation sollte Christus sterben; denn durch seinen Versöhnungstod sollten die Juden (denen zunächst das Messiasheil bestimmt war, 4, 22.) mittelst des Glaubens der ewigen Heilsrettung theilhaftig werden. Aber der Zweck seines Todes ging noch weiter als auf die Juden: nicht zum Besten der Nation allein, sondern um auch die zerstreuten Gotteskinder zusammenzubringen in Eins. Das sind die Heiden, welche an ihn glauben, und dadurch der Versöhnung theilhaftig, Kinder Gottes sind (1, 12.). Der Ausdruck ist prophetisch, nach neutestamentl. prädestinarianischem Gesichtspunkte, Rom. 9, 24 ff. 15, 27. Gal. 3, 14. Eph. 1, 9 ff. Rom. 8, 29 f. 11, 25 f. 16, 25 f. Eph. 3, 4 ff. Kol.

\*) Nach *Tholuck* soll τ. ἐνιαυτοῦ ἐκ. zu fassen sein, dass der Hohepriester selbst habe erklären müssen, in diesem Jahre werde ein grösseres und allgemeineres Gesammtopfer dargebracht werden, als das von ihm einmal im Jahre für das Volk dargebrachte (Hebr. 9, 7.). Aber wie kann diess in τ. ἐνιαυτοῦ ἐκ. liegen! zumal ἀρχιερεὺς etc. nur das προσεφύτ. erklärlich machen soll, nicht aber vom Verhältniss des hohenpriesterlichen Opfers etwas aussagt. Diess auch gegen die ähnliche Eindeutung *Luthardt's* I. p. 87.

1, 27. Act. 13, 48. 18, 10. Richtig *Euth. Zig.*: τέκνα μὲν οὖν τοῦ Θεοῦ τὰ ἔθνη ὠνόμασεν ὡς μέλλοντα γενέσθαι. Diess zugleich gegen *Hilgenf.* Lehrbegr. p. 153. Evang. p. 297., nach welchem die Heiden als *natürliche* Gotteskinder, die es nicht erst durch das Christenthum werden, gemeint sein sollen (aber s. 1, 12. 3, 3. 6. al.). Eine *Gotteskindschaft* ausser Christo ist wider das N. T., nicht nur wie sie sich *Hilgenf.* gnostisch dualistisch zurechtlegt, sondern auch wie sie *Luthardt* denkt (vgl. auch *Messner* Lehre der Ap. p. 330 f.), wenn er ihr Wesen nur auf das *Verlangen* nach Christo (*Tholuck* auf die *Empfänglichkeit*) bezieht. Das *Sammeln in Eins* (zu einer *Einheit*, zu einer ungetrennten Gemeinschaft) ist nicht *örtlich* gemeint, sondern bei ihrer örtlichen Zerstreutheit sollten sie in höherem Sinne vereinigt werden vermöge Eines Glaubens u. s. w. durch die *κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος*, als *Eine Gemeinschaft ἐν Χριστῷ*. Treffend *Chrys.*: ἐν σῶμα ἐποίησεν· ὁ ἐν Πάμῃ καθήμενος τοὺς Ἰουδαίους μέλος εἶναι νομίζει ἑαυτοῦ. Die Vereinigung mit den gläubigen *Juden* (das *ποιεῖν τὰ ἀμφοτέρω ἐν*, Eph. 2, 14.) ist nicht hier, sondern 10, 16. gesagt; hier nur der christliche *Zusammenschluss* der zerstreuten *Heiden*. Zum *Ausdrucke* *συνάγειν* (u. dergl.) εἰς ἐν vgl. Plat. Phileb. p. 378. C. Eur. Or. 1640. Phoen. 465. al.

V. 53 f. Οὕν) in Folge dieses Wortes des Kaiaphas, welches durchdrang. — ἵνα) sie berathschlagten zusammen, damit u. s. w., Matth. 26, 4. — ἐν τοῖς Ἰουδαίοις) Er zog sich, da ihm jener Beschluss des hohen Rathes, sei es durch Nikodemus, sei es sonst wie, bekannt geworden war (οὕν), vom Verkehr mit den Jüdischen Gegnern zurück, und begab sich in das abgelegene Städtchen *Ephraim*, nach Euseb. 8 Millien, nach Hieron. 20 Millien (so auch *Ritter* XV. p. 465. XVI. p. 531 ff.) nordöstlich von Jerus., in Judäa, nach Joseph. Bell. 4, 9, 9. in der Nähe von Bethel, vgl. 2. Chron. 13, 20., vielleicht das jetzige Dorf *Taiyibeh*, s. *Robins.* II. p. 337 f. Der nordöstlichen Lage von Ephraim steht die Erwähnung der *Wüste* nicht entgegen (wie *Ebrard* meint), denn die Jüdische Wüste zog sich bis in die Gegend von Jericho hinauf. — εἰς τ. χώραν etc.) Er entfernte sich *in das Land* (Gegensatz Jerusalem's, der Hauptstadt); dann eine nähere Bestimmung, wohin er sich zurückzog nämlich: *nahe der Wüste*, und endlich bestimmte Angabe des Ortes: *nach einer Ephraim genannten Stadt*. Zu *χώρα* vgl. Plat. Legg. 5. p. 745. C. 7. p. 817. A. Act. 26, 20. 3. Makk. 3, 1.

V. 55. Ἦν δὲ ἔγγ. τ. πάσχα τ. Ἰ.) Vgl. 2, 13. 6, 4.

— ἐκ τῆς χώρας) wie V. 54., also: aus dem Lande (Gegensatz gegen Jerus.) nicht: aus jener Gegend (Grot., Beng., Olsh.). — ἵνα ἀγνίσ. ἑαυτ.) bezieht sich auf die gesetzlich, nach den Graden der levitischen Verunreinigungen sehr verschiedenen Selbstreinigungsgewohnheiten (Waschungen, Opfer u. a.), welche man vor Anfang des Festes vollendete, um dasselbe gesetzlich rein feiern zu können (Num. 9, 10. 2. Chron. 30, 17 f. al.) Vrgl. 18, 28. Man pilgerte deshalb je nach dem Bedürfniss zeitig vor dem Feste. S. Lightf. p. 1078. u. Lampe.

V. 56. Die Leute haben durch das Aufsehen, welches Jesus bereits so vielfach erregt hatte, und durch den Erlass ihrer geistlichen Oberen gegen ihn ein lebhaftes Interesse daran gewonnen, ob er es wagen werde, wie früherhin zum Feste zu kommen. Ihre gespannte Frage ist eine Doppelfrage: Was dünket euch? (dünket euch) dass er gewisslich nicht kommen wird? Da er mit Keinem von ihnen gepilgert, und noch nicht da ist, so wird unter ihnen sein Kommen stark bezweifelt. (Lücke: was dünket euch (in Bezug darauf,) dass er nicht u. s. w. So würde aber das Nichtkommen schon als gewiss vorausgesetzt, was zu früh wäre. Die Fassung, dass er nicht gekommen ist (Erasm., Castal., Paulus u. M., nicht Vulg.), ist grammatisch falsch. Hartung's angeführte Stellen (Partikell. II. p. 156.) gehören nicht hieher \*). S. Ellendt Lex. Soph. II. p. 412. — Auf dem Tempelplatze stehend verhandelt man die Frage, weil man hier sein Auftreten zu erwarten gehabt hätte.

V. 57. Mit dem erläuternden δέ wird nun der besondere Umstand beigebracht, weshalb man sein Kommen so sehr bezweifelte. — δεδῶκειςαν) nachdrücklich voran. Bereits erschienen war das Decret. — ἵνα) Zweck und somit Inhalt der ἐντολή des Sanhedrin, deren Erlass als Frucht der Sitzung V. 47 ff. zu denken ist. Vrgl. V. 53.

## K A P. XII.

V. 1. ὁ τεθνηκώς) fehlt bei B. L. X. Verss. Eingeklammert von Lachm Aber jene Zeugen sind um so weniger durchschlagend, als

\*) Sonderbar irrig führt Tholuck (welcher übrigens unsere Fassung befolgt) Polyb. 3, 111, 1. an. Dasselbst steht ja μή mit Perf. ganz wie Gal. 4, 11.

das Wort vor ὃν ἐγ. ἐκ νεαρ. ὁ Ἰ. völlig überflüssig erschien, und daher leicht übergangen ward. Zur Zusetzung war kein Grund. — V. 2. ἀναζ. σὺν αὐτῷ) *Elz.*: συναναζ. αὐτῷ, gegen entscheidende Zeugen. — V. 4. Statt Ἰουδ. Σίμ. Ἰσααζ. hat *Tisch.* blos Ἰουδας ὁ Ἰσααζ., und zwar vor εἰς, nach B. L. Minusk. Verss., wobei jedoch die Stellung vor εἰς nicht gleich stark bezeugt ist. Σίμωνος ward nach 6, 71. 13, 2. 26. leicht zugesetzt. — V. 6. εἶχεν καὶ) B. D. K. L. Q. Minusk. Copt. Vulg. Or.: ἔχων. Stylistische Nachhülfe. — V. 7. εἰς τ. ἡμέρ. τ. ἑνταφ. μ. τετάρ.) *Lachm.* u. *Tisch.*: ἵνα εἰς τ. ἡμέρ. τ. ἑνταφ. μου τηρήσῃ. So B. D. K. L. Q. X. Minusk. Ar. Copt. Vulg. al. u. Väter. Richtig; unverstanden wurden die Worte nach dem Gedanken der Parallelen, besonders Mark. 14, 8., geändert. — V. 8. fehlt ganz bei D., und hätte den Verdacht, aus Matth. 26, 11. Mark. 14, 7. eingekommen zu sein, wenn er vor ἄφες etc. stände, und die charakteristische Wortstellung wie bei den Synoptikern (πάντοτε voran) hätte. — V. 13. ἐξαράζον) *Lachm.* u. *Tisch.*, ἐξαυράζον, nach überwiegenden Zeugen. Die Recepta ist aus Matth. u. Mark. — V. 15. θύγατερ) *Θυγάτηρ* (*Lachm.*, *Tisch.*) ist so entschieden bezeugt, dass der an sich schon sich leicht eindringende Vocativ aus LXX. Zach. 9, 9. herzuleiten ist. — V. 17. ὅτι) Die Zeugen sind zwischen ὅτι und ὅτε sehr getheilt, doch ist letzteres etwas stärker bezeugt. Gleichwohl ist ὅτι, welches auch *Lachm.* u. *Tisch.* haben, vorzuziehen; es ward, weil mechanisch zum Vorherigen ὁ ὢν μετ' αὐτοῦ gezogen, in ὅτε verwandelt. — V. 22. καὶ πάλιν) *Lachm.* u. *Tisch.*: ἔρχεται, und dann vor λέγουσιν: καί, nach A. B. L. Minusk. Codd. d. It. Aeth. Richtig. Man schrieb zu dem wiederholten ἔρχεται das näherbestimmende πάλιν zu, und als dieses das Verb. verdrängt hatte, fiel auch das καί vor λέγουσιν als störend hinweg. Hätte man das Verb. glossematisch beige-schrieben, so würde man ἔρχονται gesetzt haben. — V. 26. ἐάν τις) *Elz.*: καὶ ἐάν τις, gegen so erhebliche Zeugen, dass καί mit Recht schon von *Griesb.* getilgt ist. — V. 30. Die Stellung ἡ φωνὴ αὐτῇ (*Lachm.*, *Tisch.*) ist entschieden beglaubigt. — V. 31. Das erste τούτου fehlt bei zu schwachen Zeugen, um verworfen zu werden (*Griesb.*). — V. 35. ἐν ὑμῖν) *Elz.*: μεθ' ὑμῶν, gegen überwiegende Zeugen. Interpretament. — V. 35. 36. Statt ἕως haben *Lachm.* u. *Tisch.* beides Mal ὥς, und zwar nach entscheidender Bezeugung. Das erste ἕως entstand durch den Endbuchstaben des vorhergehenden περιπατεῖτε um so leichter, je näher eine Erinnerung an 9, 4. dabei lag. Das zweite ἕως folgte dann von selbst, hat jedoch einige Zeugen mehr als das erste. — V. 40. ἐπιστραφ.) *Lachm.* u. *Tisch.*: στραφ., nach B. D. 33. Das Compos. ist aus LXX. Jes. 6, 10. (daher auch viele Zeugen ἐπιστρέψωσιν haben). Dagegen ist ἰάσομαι (so *Lachm.* u. *Tisch.*) statt ἰάσωμαι

durch fast alle Majuskeln (A. B. D. E. etc.) so entschieden bezeugt, dass es nicht aus den LXX. herzuleiten, sondern der Conjunct. als Gleichbildung mit dem Vorhergehenden anzusehen ist. — V. 41. ὅτε) A. B. L. M. X. Minusk. Copt. Sahid. Epiph.: ὅτι. So *Lachm.* u. *Tisch.* Richtig; ὅτι ward nicht verstanden — V. 47. καὶ μὴ πιστεύσῃ) *Lachm.* u. *Tisch.*: καὶ μὴ φυλάξῃ, nach überwiegenden Zeugen, und richtig; denn πιστ. ist offenbar aus dem Vorherigen (V. 44. 46.) geflossen. Die Weglassung des μὴ bei D. u. Codd. It. erklärt sich aus der scheinbaren Paradoxie.

V. 1 f. Οὖν ist das einfach *wiederaufnehmende*, durch welches die Erzählung auf *Jesum*, den sie mit 11, 55. verlassen hat, *zurückkehrt*. Eine Folgerung aus 11, 57. anzunehmen, so dass man ihn entweder seiner Sicherheit, oder der Nähe Jerusalem's wegen (*Luthardt*: „so bewusst und frei ging er dem Tode entgegen“) nach Bethanien gehen lässt, hat im Texte keine Andeutung. — πρὸ ἑξ ἡμ. τοῦ π.) *sechs Tage vor dem Passah*. Vrgl. z. 11, 18. Zur *Berechnung* der sechs Tage ist zu beachten, dass, da der 14. Nisan, an dessen Abend das Passahmahl gehalten wurde, schon ganz zum Feste gezählt zu werden pflegte (s. z. Matth. 26, 17.) und daher auch schon ἡμέρα τοῦ πάσχα genannt wurde (s. Einl. §. 2.), als der *erste* Tag vor dem Passah am natürlichsten der 13. Nisan anzunehmen ist, mithin als der *sechste*: der 8. Nisan, d. i., da der 14. Nisan, an welchem Jesus nach Joh. starb, ein *Freitag* war: der *Sonabend* vor Ostern. So auch *Ewald* Gesch. Chr. p. 424. u. *Ebrard*. Nach den *Synoptikern* aber, weil diese den 14. Nisan einen Donnerstag sein lassen, wäre es der *Freitag* vor Ostern gewesen \*). Gegen jene Annahme des *Sonabends* als Ankunftstages ist das Gesetz des Sabbathsweges (s. z. Matth. 24, 20.) kein Hinderniss (gegen *Grot.*, *Tholuck*, *Wieseler* u. M.), da weder erhellt, *von wo* aus Jesus an jenem Tage gegangen, noch ob er nicht etwa den Abend nach Beendigung des Sabbaths den Weg gemacht. *Andere*, den 14. Nisan als den ersten Tag vor Ostern rechnend, betrachten den 9. Nisan als Ankunftstag \*\*). Noch

\*) wie auch *Wieseler* u. M. annehmen, welche den Bericht des Joh. hinsichtlich des Todestages Jesu als übereinstimmend mit dem der Synoptiker ansehen.

\*\*) Dieser müsste also nach dez Berechnung, welche für den 8. Nisan



*Andere*, sogar den 15. Nisan mitzählend, bekommen den 10. Nisan (Montag) heraus; so *Hilgenf.* u. *Baur*, wobei man das doppelte Interesse hat, den Monatstag der Auswahl des Passahlammes (Ex. 12, 3.) und den Wochentag, welcher die christliche Osterwoche eröffnete, zu gewinnen, aus dieser Chronologie aber das secundäre Verhältniss unsers Evang. zu den synoptischen nachzuweisen. — ὅπου ἦν Ἀάζαρος etc.) wegen der grossen Wichtigkeit der Sache ohne weitere besondere Absichtlichkeit zugesetzt. — ἐποίησαν) nämlich die Bethanische Familie 11, 1 f., was aus dem folgenden κ. ἡ Μ. διεκ. erhellt \*). Ueber diese und die sonstigen Verschiedenheiten von der Erzählung Matth. 26, 6 ff. Mark. 14, 3 ff., welche aber die Identität der (jedoch von Luk. 7, 36 ff. verschiedenen) Begebenheit nicht aufheben, s. z. Matth. 26, 6 ff. Die Eigenthümlichkeit des Johann. Berichts ist in der Augenzeugenschaft des Verfassers begründet, wird aber von *Baur* p. 256 ff. auf ein eklektisches und eigenmächtiges Verfahren aus ideellem Gesichtspunkte zurückgeführt, vrgl. auch *Hilgenf.*

V. 3 f. Die *grosse Quantität* der Salbe (12 Unzen, s. *Herm. Privatalterth.* §. 47.) aus Ueberschwenglichkeit der Liebe zu erklären (*Olsh.*), ist willkürlich und unnöthig. Maria hat nicht *mit*, sondern *von* dem Pfunde (vrgl. z. V. 7.) gesalbt. — Ueber πιστικός\*\*), ächt, s. z. Matth. 14, 3. — πολυτίμου) gehört zu μύρου, wie πολυτελ. Mark.

---

den Sonnabend ergab, der *Sonntag* gewesen sein (*Hase, de Wette*). Hält man aber dafür, dass Joh. den Todestag nicht verschieden von den Synoptikern bestimme, so kommt, vom Donnerstag, den 14. Nisan, einschliessl. zurückgerechnet, der *Sonnabend* heraus (*Wichelhaus* u. M.). Als den 9. Nisan bestimmt übrigens den Ankunftstag in Bethanien ausdrücklich schon *Theophyl.*, neuerlich *Lücke* u. M.

\*) Dass dieses Mahl noch an demselben Tage zu setzen sei, ergibt sich daraus, dass erst V. 12. das ἐπ' αὐτίον folgt (gegen *Wichelth.* p. 153 f.). Der Sabbath steht nicht entgegen, da die zum Mahle, welches Sonnabend Abends zu denken ist, etwa nöthig gewesenenen Vorarbeiten bereits am Vortage geschehen sein konnten, wenn die Familie, was anzunehmen nahe genug liegt, wusste, dass Jesus komme.

\*\*) Wenn sich Joh. dieses Wort aus Markus angeeignet hat — was bei der Seltsamkeit desselben wahrscheinlich ist und ganz unwillkürlich geschehen sein kann — so zeigt diess noch keine schriftstellerische Abhängigkeit, und berechtigt nicht zu dem Verdachte, dass er auch die Sache aus dieser Quelle geschöpft habe (*Hilgenf.*). Sollte πιστικός Adject. eines Eigennamens sein (*Pistisch*), so fiel aller Anstoss von selbst hinweg. Vrgl. z. Mark. 14, 3. Anm. 2. Auch *Goth.* hat pistikeinis.

14, 3. — τοὺς πόδας αὐτοῦ) wegen der Correlation zu ταῖς θριξίν αὐτῆς wiederholt, zur Hervorhebung der grossen Liebe: mit ihren *Haaren* seine *Füsse*. — ἐκ τῆς ὁσμῆς) ἐκ causal. Vrgl. Matth. 23, 25. Apoc. 8, 5. Plat. Phaedr. p. 235. C. Dem. 581. 26. al. — ὁ μέλλων etc.) Die Aeusserung stand ja schon in psychologischem Zusammenhange mit diesem Verhängniss.

V. 5 f. Τριακοσίῳ) Mark. 14, 5. stellt die Klimax der Ueberlieferung durch ἐπάνω τριακ. dar. Die Preis-Angabe selbst (etwa 120 Gulden rhein.) ist gewisslich ursprünglich, nicht das unbestimmte πολλοῦ des Matth. 26, 9. — πτωχοῖς) ohne Artik.: *armen Leuten*. — κ. τ. γλωσσ. εἶχε κ. τ. β. ἐβάστ.) giebt dem allgemeinen κλέπτῃς ἦν die historische Bestimmtheit. Er hatte den Kasten, die Schatulle (s. üb. γλωσσόκ. Lobeck ad Phryn. p. 98 f.) in Verwahrung, und trug das, was hineingeworfen ward, weg, d. i. er *entwendete* es. Diese nähere Sinnbestimmung des βαστάζειν, *auferre* (20, 15. Matth. 8, 17. Polyb. 1, 48, 2. al.), ergiebt der Context. S. Krebs Obs. p. 153. So Orig., Codd. d. It., Nonn., Theophyl., Corn. a Lap., Kypke, Krebs u. M. auch Maier, vrgl. Lange \*). Der Artikel bedeutet nicht, dass er *alle* Einlagen weggenommen habe (Einwand gegen diese Fassung von Lücke u. M.), sondern geht auf die zu denkenden *einzelnen Fälle*, in denen das Eingelegte von ihm auf die Seite geschafft wurde. Die Erklärung portabat (Vulg., Luther, Beza u. V. auch Lücke, de Wette, B. Crus., Luthardt, Ebrard, Wichelhaus; Tholuck schwankend) ergiebt ein sich ganz von selbst verstehendes, tautologisches Moment. — Die βαλλόμενα waren Gaben der Freunde und Anhänger Jesu zum Lebensbedarf und zur mildthätigen Verwendung. Vrgl. Luk. 8, 3. Joh. 13, 29. Davon, dass die Jünger durch ihrer Hände Arbeit Erwerb getrieben (und das Erworbene eingelegt hätten), ja Jesus selbst (Mark. 6, 3.), findet sich während seiner Lehramtszeit keine Spur. — Die Frage, weshalb Jesus dem Unredlichen die Casse nicht abgenommen habe, beantwortet sich freilich nicht dahin, dass er ihm jeden Vorwand des Verraths habe abschneiden wollen (Ammon., Chrys., Theophyl., Euth. Zig. u. M.), auch nicht dahin, dass Judas seine Diebereien bis vielleicht kurz vor dem Tode Jesu *unbemerkt*

\*) welcher jedoch: er griff an, erklärt. Aber angreifen heisst βαστάζειν nur im Sinne von ψηλαφάν (Suidas). S. Reisiß ad Soph. O. C. 1101. Ellendt Lex. Soph. I. p. 299. Und auch in diesem Sinne nur bei Tragikern.

getrieben habe (*Lücke*), was mit dem höhern Wissen des Herrn 2, 25. unvereinbar wäre; sie steht vielmehr im engsten Zusammenhange mit der Frage, wie Jesus überhaupt den Judas als Jünger annehmen konnte, wobei lediglich auf ein *göttliches Verhängniss* zurückzugehen ist, Act. 1, 16. 2, 23. Vrgl. d. Anm. nach 6, 70 f.

V. 7 f. Nach der *Recepta* sagt Jesus: „Eine höhere Bestimmung hat sie mit dem Narden-Oele (*αὐτό*) erfüllt; *um mich heute damit* (als wäre ich schon todt) *einzubalsamiren, hat sie es* (nicht für die Armen hergegeben, sondern) *aufgehoben.*“ Vrgl. z. Matth. 26, 12. Nach der richtigen Lesart aber (s. d. krit. Anm.): „Lass sie gewähren, *damit sie* (dieses Oel, wovon sie eben einen Theil zur Salbung meiner Füsse gebraucht hat, nicht für die Armen hergebe, sondern) *für den Tag meiner Einbalsamirung es aufbewahre.*“ Treffend *Nonn.*: ὄψρα φυλάξῃ σώματος ἡμετέρου κειμήλιον, εἰς ὅταν ἔλθῃ ἡμετέρων πτερέων ἐπιτύμβιος ὥρη. Sonach ist die *ἡμέρα τοῦ ἔνταφ.* der *wirkliche, bevorstehende* Einbalsamirungstag, wogegen nach der *Recepta* der gegenwärtige Tag der Fuss-salbung *proleptisch* als der der Leichensalbung vorgestellt wäre. Der Gedanke der *Recepta* ist der der Synoptiker; der Johanneische hat die Vermuthung der Ursprünglichkeit, und bei der sinnigen Bedeutsamkeit beider ist doch der Johanneische dem Umstande, dass Maria *bloss die Füsse* gesalbt hat, entsprechender. Der Umstand, dass hernachmals der Leichnam Jesu nicht wirklich von der Maria gesalbt worden, kann in einem so tief empfindungsreichen Spruch keinen Grund abgeben, die einfache Wortfassung zu verlassen. — *τηρεῖν* ist contextmässig (vrgl. 2, 10.) im Gegensatz gegen *ἐπράθῃ* V. 5. zu erklären, nicht aber durch die ganz willkürliche Annahme, dass die Salbe von der Bestattung des Lazarus übrig geblieben sei (*Kuinol* u. M.); *τηρήσῃ* aber von der Vergangenheit zu verstehen: damit sie dieselbe *aufbewahrt habe* (*B. Crus., Eb-rard*), ist grammatisch falsch \*). Nach *Ewald* ist *τηρεῖν* wie sonst von festlichen Gebräuchen (9, 16.) zu fassen: „Lass sie, dass sie auf den Tag meiner Bestattung dieses so halte,“ so dass Jesus diesen Tag schon so gut wie den Tag seiner Bestattung angesehen wissen wolle, wo solche Sitte

---

\*) Die Modification dieser Fassung bei *Luthardt*: „Lass sie in Ruhe darüber, dass sie die Salbe in der (wenn auch unbewussten) Absicht für mich aufbewahrt hat, um sie zur Vorausabbildung des Tages meiner Einbalsamirung aufzubewahren,“ — ist eine sprachliche Unmöglichkeit. Aehnlich aber *Beng.*

sich zieme. Aber wegen *τηρεῖν* s. vorher; statt des unbestimmten *αὐτό*, *es*, aber würde man wenigstens *τοῦτο* erwarten müssen. — V. 8. Grund des mit *ἵνα* etc. Gesagten. — *μεῖς ἐαυτῶν*) in eurer eigenen Umgebung, so dass ihr ihnen Liebe erweisen könnet.

V. 9–11. *Οὗν*) da Jesus so in der Nähe sich aufhielt. — *ἐκ τῶν Ἰουδαίων*) auch hier (vrgl. z. 11, 19.) nicht überhaupt von *Bewohnern Jerus.* (so *gewöhnlich*), sondern nach dem ständigen Gebrauch bei Joh.: von der *Jüdischen Gegnerschaft*. Sie kamen *nicht blos um Jesu willen*, um ihn weiter zu beobachten, sondern *um den Lazar. zu sehen*, und sich von seiner wirklichen und fortdauernden Wiederbelebung zu überzeugen. Da aber *Viele* von den *Ἰουδαίοις* um des Lazarus willen davongingen (aus Jerus.), und *gläubig* wurden an Jesum, rathschlagten die Oberpriester (nicht der ganze Sanhedrin, sondern der Theil, welcher die hierarchische Spitze desselben ausmachte), um auch den Lazar. zu tödten. Wir haben also hier den Gegensatz, dass der Anblick des Lazarus Viele von der bisherigen Opposition zum Glauben überwältiget (vrgl. schon 11, 45.), und dass dagegen die äusserste Rechte der Hierarchie desto energischer entgegenzuwirken gewillt ist. — *ἡλθον*) noch Sonnabend Abends und Sonntags. Der *Volkszug* geschah dann Sonntags (V. 12.). — *ἐβουλ. δέ*) einfache Fortführung der Erzählung, daher weder *δέ nämlich*, noch *ἐβουλ.* wie *Plusquamperf.* zu fassen (*Tholuck*). — *οἱ ἄρχιερ.*) Es lag ja im *hierarchischen* Interesse (nicht grade im *sadducäischen*, Act. 5, 17., wie *Lampe* meinte, da hier die Oberpriester *als solche* überhaupt, nicht nach ihrer etwaigen *Secten-Richtung* aufgeführt werden), auch den lebendigen Selbstzeugen, an welchem das Wunder geschehen, nicht blos den Wunderthäter selbst, aus dem Wege zu schaffen. So handelt die tyrannische Hierarchie consequent, um, wie sie meint, auch das Gedächtniss der Sache hinwegzuräumen. „Praecepta est malitia et semper ultrarapit,“ *Grot.* — *ὑπήγον*) nicht: *sie fielen ab* (*Corn. a Lap., Lampe, Paulus*), was ohne nähere Bestimmung nicht im Worte liegt, wohl aber: *sie machten sich fort*; so viel Anziehungskraft hatte die Sache für sie, und dann *folgte* der Abfall.

V. 12 f. *Τῇ ἐπαύρ.*) nach dem V. 1. bezeichneten Tage, mithin Sonntags (*Palmarum*). — *ὄχλ. πολ.* etc.) also unbefangene Festpilger, nicht wieder *Ἰουδαῖοι*. — *ἀκούσαντες*) vielleicht von zurückgekehrten gläubig gewordenen *Ἰουδαίοις* V. 11. — *τὰ βαῖα τ. φ.*) Der Artikel *τῶν*

enthält die Bestimmtheit (nicht *τά*): die Zweige der *dastehenden* Palmbäume. Zu *βαῖον* vrgl. 1. Makk. 13, 51. Symm. Cant. 1, 8. Sturz Dial. Al. p. 88. Der *Ausdruck*: die *Palmzweige der Palmen* ist wie *οικοδεσπότης τῆς οἰκίας* u. dergl. *Lobeck* Paralip. p. 536 f.). Die *Sache selbst* hat übrigens mit einer Analogie des *Lulab* am *Laubhüttenfeste* (Lev. 23, 40.) nichts zu thun. Vrgl. aber 1. Makk. 13, 51. — *ὡσαννά* etc.) S. z. Matth. 21, 9. — *βασιλεὺς τ. Ἰ.* ohne Artikel (*Lachm.* hat ihn): *Israel's König* (nicht: *als König Isr.*).

V. 14 f. *Εὐρών δὲ* etc.) Die näheren Umstände, wie er des *Eselchens* (*ὄναριον*) habhaft geworden, übergeht Joh., daher mit den Synoptikern (Matth. 21, 2 ff. Parall.) nicht in Widerspruch. — *καθώς ἐστὶ γεγραμ.*) *Zach.* 9, 9. S. z. Matth. 21, 5. Joh. führt sehr frei aus dem Gedächtniss an; daher die Weglassung der anderen prophetischen Prädicate (auch des *πρᾶϊς* bei Matth.), weil er eben nur den Punkt des *Einreitens Jesu auf dem jungen Esel* als alle Borsorgniss ausschliessendes *Messianisches σημεῖον* im Auge hat. Um so beruhigender (*μὴ φοβοῦ*), in je friedlicherem Aufzuge, ohne Ross und Wagen, der *König Zion's* daherkommt. Statt *μὴ φοβοῦ* hätte Joh. auch *χαῖρε σφόδρα* (LXX.) sagen können, aber es schwebte ihm bei der gedächtnissmässigen Anführung d. St. eben blos der Gegensatz des Schreckens vor, von welchem sonst ein königlicher Einzug begleitet sein kann.

V. 16. Bemerkung des Joh. Vrgl. 2, 22. 20, 9. *Dieses aber*, was hier geschah, nämlich dass *Jesus einen jungen Esel bestieg*, den er bekommen hätte, *verstanden seine Jünger zuerst* (als es geschah) *nicht*, sofern nämlich der Zusammenhang der Sache mit der prophetischen Weissagung ihnen noch verborgen blieb; *als jedoch Jesus verherrlicht war*, da *erinnerten sie sich* (unter Erleuchtung des Geistes 7, 39.), dass *dieses*, diess *Reiten auf dem jungen Esel*, nicht etwas Zufälliges und Gleichgültiges, sondern *auf ihn geschrieben war*, und dass *sie* (die Jünger) *dieses*, nichts Anderes als diess auf ihn Geschriebengewesene, *ihm* (bei jenem Einzuge) *thaten*, indem sie ihm nämlich den Esel zuführten. In diesem *ἐποίησαν αὐτῷ* klingt die aus den Synoptikern bekannte Art und Weise des *εὐρών ὄναριον* aus der Erinnerung des Joh. durch. — Zu *ἐπ' αὐτῷ* s. *Bernhardy* p. 249. *Winer* p. 351.

V. 17 f. *Οἶν*) nach der Zwischenbemerkung V. 16. wieder zur Geschichte zurückführend, und zwar so, dass nun beigebracht wird, wie die *Auferweckung des Lazarus* es



gewesen, was sowohl das von Bethanien nach Jerusalem mit Jesu ziehende Volk (die gläubig gewordenen Ἰουδαῖοι V. 9. 11. und Andere, gewiss auch viele Bethanier selbst), als auch die aus Jerus. entgegenkommende Menge (V. 12.) erregte. — ἐμαρτυ.) Denn selbst gesehen hatten sie ja den Wiederbelebten, auch den Hergang des Wunders zum Theil wohl selbst geschaut oder wenigstens von Augenzeugen vernommen, und konnten also seine Erweckung bezeugen. — ἐφώνησεν — νεκρῶν) Wiederhall ihrer triumphirenden Reden. — διὰ τοῦτο — ὅτι) Deshalb (wegen dieser Erweckung) — weil nämlich, s. z. 10, 17. — ἐπὶ νῆπτι) nicht plusquamperfectisch, sondern: sie gingen entgegen (wie bereits oben V. 12. gesagt). — ὁ ὄχλος) Der Artikel weist auf V. 12. — ἤκουσαν) nämlich vorher, in Jerus. — τοῦτο) mit Nachdruck; daher auch die Sperrung in der Wortfolge.

Anmerk. Bei der nothwendigen Anerkennung der Haupt-Verschiedenheit zwischen den Synoptikern und Joh., dass nämlich nach Ersteren der Zug Christi nach Jerus. von Jericho aus, wo er bei Zacchäus übernachtet hat, erfolgt, und der Aufenthalt in Bethanien ausgeschlossen wird (s. z. Matth. 21, 1. Anm.), ist doch der Messianische Einzug selbst bei allen vier Evangelisten ein und dasselbe Ereigniss. Gegen die Annahme eines zweimaligen Einzugs (Paulus, Schleierm. üb. d. Schriften des Luk. p. 243 ff.), nach welcher er zuerst von Jericho aus, und einen oder zwei Tage nachher wieder von Bethanien aus eingezogen sein soll, entscheidet schon die Natur der Thatsache, welche sich zu einer, und noch dazu so baldigen Wiederholung nicht eignete, ohne in eine gesuchte Procession auszuarten. Nur in ihrem einmaligen, durch die Umstände wie zufällig gewordenen Verlaufe behält sie die sittliche Uebereinstimmung mit dem Charakter Jesu. Darnach sind auch alle vier Berichte angethan, welche sämmtlich nicht bloß durch ihr Schweigen von einem zweimaligen Hergange, sondern auch durch ihre Darstellung des einmaligen zeigen, dass sie von einer Wiederholung gänzlich nichts wissen, welche auch, so gleichmässig in ihrer Art, unwahrscheinlich an sich und dem Entwicklungsgange der Geschichte Jesu entgegen wäre, welche hier besonders, wo sich die letzte blutige Entscheidung durch den königlichen Triumphzug vorbereitet, ihr göttliches Decorum bewahren muss und in der einfachen Erfüllung der prophetischen Weissagung ihr gerechtes Maass hat.

V. 19. Contrast des Triumphes: das verzweifelnde Selbstgeständniss der Pharisäischen Gegner, nicht, wie Chrys. ungeachtet des articulirten οἱ Φαρισαῖοι wollte, der stillen

Freunde Jesu unter den Pharis. — πρὸς ἑαυτούς) zu einander; aber nicht ἀλλήλ. ist gesetzt, weil die Aeusserung als auf den eigenen Kreis beschränkt erscheinen soll. Vrgl. z. 7, 35. — θεωρεῖτε etc.) ihr schauet's, dass wir nichts nützen, nämlich mit unserem bisherigen behutsamen, zuwartenden, unkräftigen Verfahren. „Approbant Caiphae consilium,“ Beng. — ὁ κόσμος) desperate Bezeichnung der Masse. Vrgl. ὄνυ bei den Rabbinen. S. Wetst. — In ἀπῆλθεν (ist davongegangen) liegt vermittelt der pragmatischen Verbindung mit ὀπίσω αὐτοῦ die Vorstellung des Abfalls von der legitimen hierarchischen Gewalt. Vrgl. ὑπηγον V. 11.

V. 20. Die Hellenen sind wie 7, 35. nicht Griechische Juden (Seml., B. Crus., Ewald), sondern Heiden, aber wie das Folgende beweist (man beachte besonders das Praes. ἀναβαιν., welches das Pflegen ausdrückt), Proselyten, und zwar des Thors, wie der Aethiopische Kämmerer Act. 8, 27., nicht reine Heiden (Chrys., Theophyl., Euth. Zig., Salmas., Selden u. M. auch Paulus, Klee, Schweizer). — Wo der Auftritt gewesen? Wahrscheinlich auf dem Tempelplatz, welcher Oertlichkeit wenigstens der eben berichtete Einzug und die sich anknüpfende Verhandlung bis V. 36. am entsprechendsten ist. Andere (Michael., Ammon): in Bethanien. Nach Baur aber ist die ganze Sache nur in die Idee des Schriftstellers zu verlegen, welcher Jesum unter der Uebermacht des Jüdischen Unglaubens vom gläubigen Heidenthum verherrlicht werden lässt. Diese Idee ist die der Geschichte selbst. Treffend Beng.: „Praeludium regni Dei a Judaeis ad gentes transitori.“

V. 21 f. Ἀκούσαντες τὴν περὶ αὐτοῦ φήμην, θέλουσιν αὐτὸν ἰδεῖν, Euth. Zig. Genauer: die Messianische Hoffnung, welche sie als Proselyten theilen, treibt ihr Herz zu ihm, dessen Messiasthum eben so laute und allgemeine Anerkennung gefunden hat. Zu sehen wünschen sie Jesum, d. h. ihm vorgestellt zu werden, um seine persönliche Bekanntschaft zu machen, was sie bescheiden ausdrücken. Den Ausdruck aber eben nur auf den Wunsch des bloßen Sehens zu beschränken (vrgl. Luk. 19, 3.), womit Brückner die Frage, ob die Hellenen zugelassen worden oder nicht, abschneiden will, ist unstatthaft, weil es zum bloßen Sehen Jesu einer nähern Vermittelung nicht bedurfte. — Ob sie zufällig grade an den Philippus kamen, oder dieser ihnen bekannt war (vielleicht waren sie aus Galiläa), beruht auf sich. — κύριε) nicht ohne Ehrerbietung, die sie natürlich auch dem Jünger eines so bewunderten Meisters, welcher

gar der Messias zu sein schien, zuwendeten. — Dass Philippus den Antrag erst an den wohl Christo vertrautern (Mark. 13, 3.), ihm selbst aber schon durch den gleichen Geburtsort nahe stehenden (1, 45.) *Andreas* gelangen lässt, und mit diesem ihn ausrichtet, beruht darin, dass er für sich zu schüchtern war, bei dem Heiligen Gottes eine Zusammenkunft mit *Heiden* zu vermitteln. Er war eine bedächtige, leicht bedenkliche (6, 5 ff. 14, 8 f.) Natur. „Cum sodali, audet,“ *Beng.* Beachte das Gepräge der *Ursprünglichkeit*, welches sich in solchen Nebenzügen der Geschichte darstellt. — Bei der Lesart ἔρχεται Ἄνδρ. κ. Φ. καὶ λέγ. τῷ Ἰ. (s. d. krit. Anm.) bemerke den Wechsel des Singul. u. Plur. des Verbi, welcher auch bei Classikern sich findet. Xen. Anab. 2, 4, 16. und dazu *Kühner*.

V. 23. Der an ihn gebrachte Antrag der Heiden regt in Jesu besonders mächtig und tief den Gedanken an seinen nahen *Tod* auf; denn durch seinen *Tod* sollte ja den Heiden sein Heil vermittelt werden (10, 16 f.); — so musste ihm jener Wunsch der Heiden schon wie ein Anbruch dessen erscheinen, was sein Tod bewirken sollte. Daher seine *Antwort an jene beiden Jünger* (nichts Anderes ist ἀπεκρίν. αὐτοῖς), welche sich im vollen Vorgefühle der nahen Entscheidung bewegt und am Ende V. 27. in ein tieferregtes Gebet, mittelst dessen aber in völlige Hingabe an den Vater sich auflöst. Diese Antwort ist daher weder *unpassend* (*de Wette*), noch enthält sie einen mittelbaren *Abschlag* des heidnischen Antrags (*Ewald*), noch ist die *Gewährung* desselben als vorgängig und von Joh. *verschwiegen* zu denken (so *gewöhnlich*, auch *Tholuck*), wogegen der Text durch das ohne Weiteres fortfahrende ἀπεκρίνατο αὐτοῖς streitet, noch ist die Bitte der Hellenen als *mittelbar gewährt* zu betrachten, nämlich dadurch schon, dass die Apostel dieselbe Jesu vortrugen und dieser dann zu reden begann (*Luthardt*), was auf die Unwahrscheinlichkeit hinausläuft, dass sich Jesus mit der folgenden Rede vor jenen Heiden habe hören lassen wollen; sondern: die *Vorlassung* der Heiden sollte nach diesem Herzensergusse erfolgen, erfolgte aber nicht, weil die Stimme vom Himmel V. 28. dazwischentrat und die Scene veränderte \*). Die Annahme, dass V. 23 ff. die

\*) Nach *Ewald* Gesch. Chr. p. 429. würde Jesus in der *Gewährung* der Bitte einer *Versuchung* erlegen sein und etwas zu dieser letzten Entwicklung seiner bisherigen Wirksamkeit Ungehöriges gethan haben, was Unruhe erregt, den Hierarchen neue Verlegenheit bereitet hätte u. s. w. Man kann aber auch umgekehrt ur-

synoptischen Berichte von der Verklärung und vom Seelenkämpfe in Gethsemane entweder zu einem historischen Gemisch (*Strauss*) oder zu einer ideellen Combination (*Baur*) verschmolzen seien, geht von Voraussetzungen aus, nach welchen auch Gal. 2, 9. zum Zeugniß gegen Joh. 12, 20. herbeizuziehen möglich ist (s. dagegen *Bleek* p. 250 ff.), wie *Baur* gethan. — ἐλέλυσεν) nachdrücklich voran. — ἵνα) Vrgl. 13, 1. 16, 2. 32. Die Stunde ist absolut gedacht (*hora fatalis*), und was in ihr geschehen soll, als Bestimmung ihres Gekommenseins. — δοξασθῆ) durch den Tod als den nothwendigen Durchgang zur himmlischen Glorie. Vrgl. 17, 5. 6, 62. 1. Petr. 1, 11.

V. 24. *Nothwendig* aber ist mein Tod zur erfolg- und siegreichen Entwicklung meines Werkes, wie das Waizenkorn in die Erde fallen und sterben muss, um viele Frucht zu bringen. Die *feierliche Versicherung* (ἀμὴν ἀμὴν etc.) entspricht der schweren Zugänglichkeit der Jünger für die Vorstellung seines Todes. — ἀποθάνῃ) denn das *Lebendige* im Korn, der *Keim*, dringt heraus, so ist das Korn *totd* und der Auflösung verfallen. Vrgl. 1. Kor. 15, 36. — αὐτὸς μόνος) *für sich allein*, 6, 15. *Ast* Lex. Plat. I. p. 314. Sein Leben bleibt auf sich selbst beschränkt und gebunden, ohne dass eine Lebens-Mittheilung und Entfaltung nach aussen aus ihm selbst erfolgen kann, wie sie bei dem Korne erfolgt, welches in der Erde durch Hervordringen des lebendigen Keims erstirbt, und auf diesem Wege des Todes viel Frucht bringt.

V. 25. Wie mein, so ist auch der Meinigen Beruf, das Leben Preis zu geben. Vrgl. Matth. 10, 39. Luk. 9, 24. 17, 33. — Die ψυχὴ ist beides Mal die *Seele*, wie auch αὐτήν beides Mal nicht anders zu nehmen ist. Diess erhellt aus der Unterscheidung von ζωή. *Wer seine Seele lieb hat*, sie nicht fahren lassen will (ὁ φιλοψυχῶν ἐν καίρῳ μαρτυροῦν, *Euth. Zig.*), *wird sie verlieren* (wird dadurch bewirken, dass sie dem Tode der ewigen Verdammniß verfällt), *und wer seine Seele hasst in dieser Welt* (sie mit Freuden hingiebt, wie etwas, was ausserdem an dem ewigen Heile hinderlich und in sofern gehasst werden muss), *wird*

---

theilen, dass nämlich Jesus grade an der Schwelle seines Todes eine sich so wie zufällig darbietende thatsächliche Bekundung seiner universellen Bestimmung, welche er noch 10, 16. ausgesprochen hatte, nicht von sich zu weisen habe beabsichtigen können, zumal die Bekehrung der Heiden zum Messias prophetisch begründet war. Ein Eingehen auf die Bitte war noch keinesweges eine völlige Hingabe an die Bittenden.

für das ewige Leben sie bewahren, zum Eigenthum im ewigen Messianischen Leben sie sich erhalten. Beachte die Correlate: *φιλῶν* u. *μισῶν*, *ἀπολέσει* u. *φιλάξει* (vgl. 17, 12.), *ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ* (in der vormessianischen Welt) und *εἰς ζωὴν αἰώνιον*. — Ueber das in seiner Bedeutung nicht zu verändernde, aber im Gegensatz zur *φιλοψυχία* relativ zu deutende *μισεῖν* vgl. Luk. 14, 26. „Amor, ut pereat; odium, ne pereat: si male amaveris, tunc odisti; si bene oderis, tunc amasti,“ *Augustin.*

V. 26. Aufforderung und Verheissung in Gemässheit des V. 25. allgemein Ausgesprochenen. — *ἀκολ.*) auf dem Wege meiner Lebenshingabe. — *ὅπου εἰμι ἐγώ*) Vgl. 14, 3. 17, 24. Das Praes. vergegenwärtigt die Zukunft: *wo ich bin, da wird auch mein Diener sein*, nämlich nachdem ich ihn auferweckt habe (6, 39 f. 44. 54.) bei der Parusie. Vgl. 14, 3. Jene Nachfolge wird ihn zur seligen Gemeinschaft mit mir in meinem Reiche führen. Vgl. Rom. 8, 17. 2. Tim. 2, 11 f. Nach *Luthardt* (vgl. *Euth. Zig.* 1.) ist das Sein *auf demselben Wege* gemeint, mithin der Inhalt jener Forderung nur als Verheissung gewandt. Tautologisch matt, zumal V. 25. (*εἰς ζωὴν αἰώνιον*). — *ἐάν τις ἐμ. διακ.* etc.) Parallele mit dem Vorigen, das verheissene Glück noch besonders und specifisch bezeichnend, und zwar nach der darin liegenden göttlichen *Vergeltung*. Dieser Gedanke ist durch die Zusammenstellung von *διακονῇ* und *τιμῇσει*, welche Verba die Betonung haben (anders vorher, wo *ἐμοί* — *ἐμοί* den Nachdruck hatte), ausgedrückt; wer mir *dient*, *ehren* wird ihn der Vater (that-sächlich, durch die *δόξα* im ewigen Leben, vgl. Rom. 2, 10.). Das *διακονεῖν* aber ist hier mit der vorher gebotenen Eigenschaft der Nachfolge gemeint.

V. 27 f. Die Vorstellung seines Leidens und Todes, von welcher seine Rede seit V. 23. erfüllt war, erschüttert ihn plötzlich mit Bangigkeit und augenblicklichem Schwanken der menschlichen Empfindung (nicht: mit dem Gefühl des göttlichen Zorns, *Beza*, *Calov.* u. M.). „Concurrerat horror mortis et ardor obedientiae,“ *Beng.* Zu *beten* treibt's ihn, aber er ist ungewiss, *was* (*τί εἶπω*), *ἀπορούμενος ὑπὸ τῆς ἀγωνίας*, *Euth. Zig.* Zunächst gewinnt eine momentane Scheu vor dem Todesleiden (vgl. z. Luk. 12, 50.) vermöge der menschlichen Schwachheit, an welcher auch Er der Gottessohn, weil Mensch geworden, seinen Antheil hatte (Hebr. 4, 15. 5, 7 f.), die Oberhand, und er betet: *Vater, rette mich aus dieser Stunde*, befreie mich von diesem bevorstehenden Todesleiden (ganz wie Matth. 26, 39.).



Sofort aber weicht dieser Wunsch menschlicher Todesscheu dem siegenden Bewusstsein seiner grossen Bestimmung; er spricht es aus (*ἀλλὰ διὰ τοῦτο* etc.), und betet nun: *Vater, verherrliche deinen Namen*, d. h. lass durch das mir beschiedene Todesleiden die Herrlichkeit deines Namens offenbar werden. Die Erfüllung dieses Gebets geschah dadurch, dass mittelst des Todes Jesu (und der nachfolgenden *δόξα* desselben) der göttliche Heilsrathschluss vollzogen, dann durch das Evangel. allenthalben kund gethan und Gehorsam des Glaubens hergestellt wurde zur Ehre des Vaters, welche das letzte Ziel des Werkes Christi ist, Phil. 2, 11. — *ἡ ψυχὴ μου*) nicht zur Bezeichnung des individuellen Schmerzes (*Olsh.*), sondern als Sitz der Affecte überhaupt. Er hätte auch *τὸ πνεῦμά μου* sagen können (vgl. 11, 33. 38.), hätte dann aber den tiefern Lebensgrund gemeint, welchem die Eindrücke der *ψυχὴ* zugeführt werden. Vgl. z. Luk. 1, 46 f. — *πάτερ, σῶσόν με* etc.) Die Leidensstunde ist vergegenwärtigt, als ob er schon darin wäre. Die Worte *fragend* zu nehmen: soll ich etwa sagen: rette mich u. s. w.? (so *Chrys.*, *Theophyl.*, *Grot.*, *Lampe* u. V. auch *Lachm.*, *Tholuck*, *Kling*, *Schweizer*, *Maier*, *Lange*, *Ewald*) ergiebt die Verwebung eines wirklichen Gebetes in die *Reflexion*, und ist daher einer so tief bewegten Stimmung weniger angemessen. — *ἀλλά*) einwendend, wie unser: *doch nein*. S. *Hartung* Partikell. I. p. 36. — *διὰ τοῦτο*) *weshalb*, ist der Vorstellung Jesu gegenwärtig, aber im drängenden Affecte nicht ausgesprochen. Der Context muss es verrathen, und er verräth es durch das gleich folgende Gebet. Daher: *deshalb, damit* durch mein Todesleiden *dein Name verherrlicht werde*. So zuletzt auch *Lücke*. Nicht vom Zusammenhange dargeboten ist die Ergänzung: *damit die Welt erlöst würde* (*Olsh.* u. Aeltere), oder: um diess Leiden zu bestehen (*de Wette*, *Luthardt*, *Lange*, *Ebrard* u. V.); unpassend *Lampe*: *um gerettet zu werden*. Das *τοῦτο* ist hier *präparativ*; als ob — und so war bei *διὰ τοῦτο* die Vorstellung Jesu — dann die Rede ohne Wiederkehr der directen Gebetsanrede fortginge: *ἵνα δοξασθῇ σου τὸ ὄνομα* (vgl. 1, 31. 18, 37.). — *σου* steht im Gegensatz gegen die Beziehung, welche das vorige Gebet Jesu auf ihn selbst hatte, nachdrücklich voran. Vgl. zur Sache Matth. 26, 39. — *οὖν*) dieser Bitte entsprechend. — *φωνὴ ἐκ τ. οὐρ.*) Die Stimme, welche aus dem Himmel geschah: *ich habe ihn* (in deiner Sendung und deinem ganzen bisherigen Wirken) *verherrlicht, und werde ihn wiederum* (durch deinen bevorstehenden Hingang durch den

Tod zur *δόξα*) verherrlichen \*), ist nicht als natürlicher wirklicher Donner zu betrachten, in welchem nur die *subjective Stimmung*, das so gestimmte *innere Ohr* Jesu (und der Jünger), die Worte καὶ ἐδόξασα etc. vernommen habe, während Andere, weniger für diese Natursymbolik Empfängliche, nur im Allgemeinen geglaubt hätten, in dem Donner habe ein Engel mit Jesu geredet, noch Andere aber, Unempfängliche, eben nur das Naturereigniss selbst schlechthin als solches aufgefasst und für nichts weiter genommen hätten, als was es objectiv gewesen sei. So im Wesentlichen *Paulus, Kuinoel, Lücke, Ammon, de Wette, Maier u. M.* Man hat dabei die spätere Jüdische Ansicht von *Bath-Kol* (als welche jedoch nur wirkliche wörtliche Stimmen, nicht Naturphänomene ohne Sprache, gefasst wurden; s. *Lübker* in d. Stud. u. Krit. 1835. 3.), so wie die heidnischen Deutungen des Donners als Götterstimme (s. *Wetst.*), zu Hülfe genommen. Dagegen entscheidet, dass Johannes selbst, der Ohrenzeuge, eine *φωνή ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* berichtet welche objectiv geschehen sei; dass er ferner die ausdrücklichen Worte derselben wiedergiebt; dass ferner die erste, auf die Vergangenheit bezügliche Hälfte dieser Worte als Erzeugniss bloß subjectiver Vernehmung in dem Gebete Jesu nicht mit veranlasst sind; dass ferner Jesus selbst V. 30. das Ergangensein einer wirklichen Stimme bestätigt; dass endlich auch die *ἄλλοι* V. 29. ein Reden gehört haben müssen. Daher ist bei der *wirklich aus dem Himmel ergangenen Stimme*, welche Joh. als objectives Ereigniss berichtet und Jesus bestätigt, stehen zu bleiben. Es ist eine wunderbar von Gott ausgegangene, doch hinsichtlich ihrer Verständlichkeit durch subjective Stimmung und Receptivität der Hörenden bedingte Stimme (so auch *Tholuck, Olsh., Kling, Luthardt, Hofm.* Schriftbew. I. p. 391 f., *Lange, Ebrard* nach den Alten), welche in *donnerähnlichem Laut* ertönte, so dass die bestimmten Worte, die in dieser Lautform erschallten, den Unempfänglichen unvernommen blieben, und diese eben nur jene majestätische Schallweise, aber nicht ihren Inhalt hörten, und sagten: *βροντὴν γεγενῆαι*, wogegen Andere, Empfänglichere, zwar so viel vernahmen, dass die donnerähnliche Stimme eine *Rede* sei, nicht aber, was sie sagte, und meinten, ein Engel (vgl. Act. 23, 9.) habe in dieser Donnerstimme zu Jesu geredet.

\*) Die Beziehung von ἐδόξασα auf die *alttestamentl. Offenbarung*, die nun für abgeschlossen erklärt werde (*Lange* L. J. II. p. 1208.), ist ohne Begründung im Zusammenhange.

Diese ihre Meinung berechtigt aber nicht, das erschallete Gotteswort auch wirklich als durch Engeldienst vermittelt anzusehen (*Hofm.*), da ja die Aeussderung der ἄλλοι nicht etwa als die zutreffende angeführt ist.

V. 30 f. Ἀπεκρίθη nicht den *Jüngern* (*Tholuck*), sondern nach V. 29. auf diese beiden Aeussderungen aus dem *Volke*. Er lässt ihre Meinungen, was und wessen die Stimme gewesen sei, auf sich beruhen, erkennt aber in ihren Herzen den gefährlichern Irrthum, dass sie die Stimme (diesen Donner oder diese Engelrede nach ihrem Dafürhalten) auf sich selbst in keine Beziehung setzten. — δι' ἐμῆ) um mich der Erhörung meines Gebetes gewiss zu machen; „novi patris animum in me,“ *Erasm.* — δι' ὑμᾶς) um euren Unglauben zu besiegen und den Glauben zu stärken. Vrgl. 11, 42. — ῥῶν κρίσις etc.) Und wie drängt die Entscheidung dieser Zeit, jenes δι' ὑμᾶς zu nützen! — ῥῶν — ῥῶν) mit triumphirender Siegesgewissheit die nahe Zukunft vergegenwärtigend. — κρίσις) Jetzt ist *Gericht*, d. i. richterliche (nach dem Contexte: verurtheilende) Entscheidung über diese Welt, über die ungläubige und widerchristliche Menschheit des αἰὼν οὗτος. Diess Gericht ist ein *thatsächliches*; durch den Sieg des Messianischen Werks, welcher durch den Tod Jesu und dessen δόξα vermittelt werden sollte \*), sollte die ungläubige Welt in der ganzen Ohnmacht ihrer Feindschaft wider Christum dargestellt und somit faktisch verurtheilt werden \*\*). Vrgl. 16, 33. Diesen Sieg sollte insonders

\*) Es liegt also kein Gegensatz gegen den Glauben an das jüngste Gericht darin (gegen *Hilgenf.* Lehrbegr. p. 274.), wie man auch 3, 19 f. trotz der häufigen Erwähnung des jüngsten Tages und trotz 5, 27. gemissdeutet hat, wovor hier schon der Mangel des Artikels hätte warnen sollen. Auch ist, was nachher vom *Teufel* gesagt wird (wie auch die Stellen 14, 30 f. 16, 11.), nicht aus der gnostischen Vorstellung zu erklären, der Teufel sei dadurch, dass derselbe den Tod Christi veranstaltet, aber nach dessen Tode ihn als Sohn Gottes erkannt habe, *betrogen* worden und so seiner Rechte verlustig gegangen (*Hilgenf.*). Von solchen gnostischen Träumereien weiss das N. T. nichts. Die Besiegung des Teufels ist nothwendig mit der *versöhnenden* Wirkung des Todes Jesu gegeben, und durch die *Geisteswirksamkeit* des *Erhöheten* vollzieht sie sich bis zur Parusie.

\*\*) Wie hernach der Teufel das Subject ist, welches hinausgeworfen, so hier der κόσμος das Subject, welches gerichtet wird. Diess gegen *Beng.*: „judicium de mundo, quis posthac jure sit obtenturus mundum.“ *Grot.* erklärt κρίσις gar von der vindictio in libertatem; die Menschheit werde von ihrem ungerechten Besitzer befreit werden; also dem sachlichen Inhalte nach wesentlich wie *Beng.*, vrgl. auch *Beza*.

der *Regent* dieser Welt (τ. κόσμ. τ. feierlich wiederholt), der *Teufel* erfahren, dessen Herrschaft ein Ende nehmen musste, weil der Tod Jesu die Versöhnung bewirkte, durch welche alle Gläubigwerdenden ihm entzogen und unter die Geistesmacht des erhöhten Christus gestellt wurden, V. 32. Rom. 5, 12 ff. Er heisst der ἀρχων τοῦ κόσμου τούτου als der Beherrscher der *ungläubigen*, Christo feindlichen Menschheit (vgl. 2. Kor. 4, 14. Eph. 2, 2. 6, 12.), wie er bei den Rabbinen als Regent der *Heiden* im Gegensatz gegen Gott und sein Volk diesen ständigen Namen (צַר הַיְּהוּדִים) trägt. S. *Lightf.* u. *Schoettg.* auch *Eisenmeng.* entdeckt. Judenth. I. p. 647 ff. Hier heisst er so, weil eben die κρίσις seines Gebietes ausgesprochen war. — ἐκβληθήσεται ἔξω) Die durch den Tod und die Erhöhung Jesu nothwendig eintretende Aufhebung der Macht des Teufels wird als ein *Hinauswerfen aus seinem Gebiete*, nämlich aus dem κόσμος οὗτος, veranschaulicht. Nur diese Ergänzung ergiebt der Context, nicht τῆς ἀρχῆς (*Euth. Zig.*) oder τοῦ δικαστηρίου (*Theophyl.*) und am wenigsten τοῦ οὐρανοῦ (Luk. 10, 18. Apoc. 12, 8., so *Olsh.*; daher die Lesart καίρω). Die unbestimmte Fassung: er wird *verstoßen* (*de Wette*; vgl. Plat. Menex. p. 243. B. Soph. Oed. R. 386.) oder *von des Richters Angesicht hinweggebracht* werden (*Hofm.* Schriftbew. I. p. 449.), genügt wegen des hinzugesetzten ἔξω nicht. — Beachte noch, dass der hier verkündigte Sieg über diese Welt und über das Regiment des Teufels zwar mit dem Tode und der Erhöhung Christi entschieden und eingetreten, aber in fortwährender Entwicklung ist bis zur Vollendung am jüngsten Tage, daher die Stellen des N. T. von der fortdauernden Macht und Wirksamkeit des Teufels (2. Kor. 4, 4. Eph. 2, 2. 6, 12. Rom. 16, 20. 1. Petr. 5, 8. u. v. a.) nicht im Widerspruch mit u. St. stehen. Vgl. Kol. 2, 15.

V. 32 f. Und ich werde an die Stelle des teuflischen Regimentes meine eigene Herrschaft setzen. — — καὶ γὰρ) mit Siegesnachdruck dem Teufel gegenüber. — ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τ. γῆς) so dass ich nicht mehr auf der Erde sein werde. Vgl. zu ὑψώω ἐκ Ps. 9, 14. Wahrscheinlich hat Jesus (anders 3, 14.) das Verb. רָם gebraucht (vgl. Syr.): אֲנִי הָרַמְתִּי מִן הָאָרֶץ. Diese Erhöhung von der Erde in den Himmel zum Vater (7, 33. Act. 2, 33. 5, 31.) sollte durch den *Kreuzestod* vermittelt werden, und diese *Art* seines Todes habe Jesus, meint Joh., durch das Wort ὑψωθῶ (vgl. 3, 14. 8, 28.) angedeutet. Nach Joh. ist also die Be-



zeichnung der Rückkehr von der Erde zum Himmel, welche Jesus durch  $\psi\omega\theta\tilde{\omega}$   $\epsilon\kappa$   $\tau.$   $\gamma.$  giebt, nicht bloß schlecht-hin eine Darstellung seines Todes, so fern ihn dieser zum Vater erhebe, sondern eine Anzeigung der Todes-Art (vrgl. 18, 32. 21, 19.), durch welche er sein irdisches Leben endigen werde, weil er *am Kreuze erhöht* sterben sollte. Diese Johanneische Deutung berechtigt aber nicht  $\psi.$   $\epsilon\kappa$   $\tau.$   $\gamma.$  gradezu von der *Kreuzigung* zu fassen (so die Väter u. d. meisten Aeltern, auch *Kling* u. *Frommann*), was durch  $\epsilon\kappa$   $\tau\tilde{\eta}\varsigma$   $\gamma\tilde{\eta}\varsigma$  verboten wird, noch einen „sermo anceps“ vrgl. *Beza* u. M. auch *Luthardt* u. *Ebrard*) darin zu finden, da eben durch  $\epsilon\kappa$   $\tau.$   $\gamma.$  das Doppelsinnige abgeschnitten wird. Sie gehört der Freiheit der mystischen, an ein einzelnes Wort sich anschliessenden Auslegung (vrgl. 9, 7.), wie sie namentlich hier durch die Erinnerung an das schon 3, 14. gebrauchte  $\psi\omega\theta\tilde{\eta}\nu\alpha\iota$  nahe genug gelegt war, und ist damit an sich im Sinne ihrer Zeit eben so berechtigt, als unmaassgebend für das historische Verständniss. Zwar widersteht dieser mystischen Deutung das  $\epsilon\kappa$   $\tau\tilde{\eta}\varsigma$   $\gamma\tilde{\eta}\varsigma$ ; aber Joh. ist treu genug in seinem Berichte gewesen, dieses  $\epsilon\kappa$   $\tau.$   $\gamma\tilde{\eta}\varsigma$  nicht um seiner Deutung von  $\psi\omega\theta\tilde{\omega}$  willen wegzulassen, und hat sich eben nur an dieses  $\psi.$  gehalten und vom Zusammenhange abgesehen. — Ueber  $\epsilon\acute{\alpha}\nu$  vrgl. z. 14, 3. —  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\varsigma$   $\epsilon\lambda\kappa.$   $\pi\rho\acute{o}\varsigma$   $\epsilon\mu\alpha\upsilon\tau.$ ) Alle, d. i. nicht bloß Angehörige aller Völker, oder alle Auserwählte u. dergl., sondern alle Menschen, so dass also Keine dem  $\alpha\rho\chi\omega\upsilon\tau\acute{o}\upsilon$   $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon$  zugehörig bleiben. Diesem aber, dem Teufel entgegengesetzt steht nicht das bloße  $\pi\rho\acute{o}\varsigma$   $\epsilon\mu\acute{\epsilon}$ , sondern: zu mir selbst, zu meiner eigenen Gemeinschaft. Vrgl. 14, 3.;  $\epsilon\mu\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$  steht nie für das bloße  $\epsilon\mu\acute{\epsilon}$ , auch 14, 21. nicht (gegen *Tholuck*). Das  $\epsilon\lambda\kappa\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu$  geschieht mittelst des heil. Geistes, welcher die Menschen vermöge des Glaubens für Christum gewinnt und mit innerer sittlicher Nöthigung in die Gemeinschaft der Liebe, des Gehorsams u. s. w. mit ihm setzt. Vrgl. 6, 44., wo es vom Vater gesagt ist. — Die Erfüllung dieser Verheissung ist weltgeschichtlich und fortwährend in zunehmender Entwicklung, bis endlich das grosse Ziel erreicht sein wird, an welchem Alle zum Sohne gezogen und Eine Heerde unter Einem Hirten (10, 16.) sein werden. In diesem Sinne ist  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\varsigma$  ohne willkürliche Beschränkung zu belassen (grundlos *Luthardt*: Alle, die er nämlich zu sich zieht). Wie *Paulus* die Art und Weise der letzten Vollendung des so Verheissenen erkannt hat, s. Rom. 11, 25 f.

V. 34. Das Volk entnimmt aus dem richtig vom Tode



Jesu verstandenen ἐὰν ὕψ. ἐκ τ. γῆς V. 32., dass hiernach kein ewiges Lebenbleiben (μένει, s. z. 21, 22.) auf der Erde ihm bestimmt sei, und findet diess mit dem, was sie aus der Schrift (νόμος wie 10, 34.) vom Messias gehört haben (ἡκούσ., nämlich durch Vorlesung, vrgl. Gal. 4, 21.), nicht vereinbar. Sie denken an die Schriftlehre vom ewigen Reiche des Messias, welches sie irdisch fassen, und namentlich an Stellen wie Ps. 110, 4. Jes. 9, 5. 7. und bes. Dan. 7, 13 f. — Aus letzterer Stelle (nicht aus V. 23., wo er nicht zum Volke spricht) legen sie Christo die Worte τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου in den Mund, wie er sich selbst so oft mit dieser Danielischen Messiasbenennung bezeichnet hatte, um gleich aufzudecken, dass er, obgleich er sich so nenne, doch wegen des widersprechenden Merkmals des ὑψωθῆναι ἐκ τ. γῆς, welches er sich beilege, der Danielische, der in der Schrift charakterisirte Menschensohn nicht sein könne. — οὗτος) dieser schriftwidrige, sonderbare Menschensohn, dem das ὑψωθῆναι bevorstehen soll \*). Dass aber die Sprechenden mit der Benennung ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου für Jesum unbekannt gewesen (*Brückn.*), ist nach der ersten Hälfte des Verses nicht anzunehmen.

V. 35 f. Jesus geht auf die aufgeworfene Frage nicht ein, sondern verweist die Frager auf das Eine, was ihnen Noth thue, mit der Innigkeit und dem Ernste des Scheidenden, der am Ziele steht. Die Befolgung dieses Einen müsste ja von selbst alle jene Zweifel und Fragen ihnen lösen. — ἐν ὑμῖν) *unter euch.* — περιπ. ὡς τὸ φῶς ἔχετε) Ueber die Lesart ὡς s. d. krit. Anm. *Wandelt wie ihr das Licht habet*, d. i. dem gemäss, dass ihr den Inhaber und Träger der göttlichen Wahrheit unter euch habet, seid nicht müssig, sondern geistlich thätig und regsam in Benutzung dieses Verhältnisses, gleichwie man nicht rastet und still liegt, wenn man das helle Tageslicht hat, sondern wandelt um an's Ziel zu kommen, ehe die Finsterniss hereinbricht (s. d. Folgende). Ueber das motivirende ὡς s. z. 13, 34. Treffend *Ellendt* Lex. Soph. II. p. 1008.: „nec tamen causam per se spectatam, sed quam quis, qualis sit, indicat.“ — ἵνα μὴ σκοτία etc.) *damit nicht* — was als strafendes Verhängniss zur Vergeltung eures μὴ περιπα-

\*) Die Frage hat etwas Keckes, Naseweises, als sprächen sie: „Du bist mir ein schöner „Menschensohn“, der nicht ewig am Leben bleiben, sondern, wie du es ausdrückst, erhöht werden soll.“ Dem Danielischen Menschensohn ist ewiges Königthum gegeben. Dan. 7, 14. Diess zugleich gegen *Hofm.* Schriftbew. II. 1. p. 79.

τεῖν euch treffen würde — *Finsterniss* (das der göttlichen ἀλήθεια, welche euch jetzt noch leuchtet, entgegenstehende Element) *euch ergreife*, — wie eine feindliche Macht. Vrgl. Rom. 1, 21.: ἐσχοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία. Zu κα-  
ταλάβῃ vrgl. 1. Thess. 5, 4.; auch bei Classikern sehr oft von Gefahr, Unglück u. dgl., welche Jemanden überfallen. — καὶ ὁ περιπ. etc.) und wie gefährlich wäre dieser Zustand! Diess wird in einem Satze des gewöhnlichen Lebens fühlbar gemacht. — ποῦ ὑπάγει) *wohin er davongeht*, 3, 8. So geht der ἐσχοτισμένος, ohne das unselige Ziel zu kennen, in's ewige Verderben fort; vrgl. 1. Joh. 2, 11. Das Gegentheil *dieses* ποῦ ὑπάγει: 8, 14. 21. 16, 5. al. — πιστεύετε εἰς τ. φῶς, ἵνα etc.) Näherbezeichnung des vorher mit dem bildlichen περιπατεῖτε Gemeinten. — νῆοι τοῦ φῶς.) Erleuchtete. S. z. Luk. 16, 8. γέννησθε) nicht: *seid*, sondern: *werdet*. Der Glaube ist die Bedingung und der Anfang dazu; vrgl. 1, 12. — ἐκρύβη ἀπ' αὐτῶν) er zog sich von ihnen in die Verborgenheit zurück, wahrscheinlich nach Bethanien, um diese letzten Lebenstage vor dem Eintritt seiner Stunde noch im stillen trauten Kreise zuzubringen, nicht zum Vorspiel „summi iudicii occultationis Domini“ (*Lampe, Luthardt*), was nicht angedeutet ist, und um so wenig Grund hat, da die letzte Rede nicht strafend, sondern nur ermahnend war.

V. 37. Am Schlusse der öffentlichen Wirksamkeit Jesu nun noch eine allgemeine Betrachtung über ihren Erfolg in Bezug auf den Glauben an ihn, bis V. 50. — τοσαῦτα) nicht: *so grosse* (*Lücke, de Wette* u. M.), sondern: *so viele* (6, 9. 14, 9. 21, 11.). Vrgl. die Bekenntnisse der Juden selbst 7, 31. 11, 47. Die *Menge* der Wunder, d. i. die *so oft wiedergekehrte* Wundererweisung seiner Messianischen δόξα, hätte sie überzeugen müssen (vrgl. 20, 30.), wenn sie nicht durch göttliches Verhängniss verblendet und verstockt gewesen wären. Die Beziehung von τοσαῦτα ist nicht: *so viele wie im Vorigen berichtet ist*, sondern sie liegt in der *Bekanntheit* der Menge. Vrgl. 14, 9. 1. Kor. 14, 10. Hebr. 4, 7. — οὐκ ἐπίστ. εἰς αὐτ.) summarische Angabe.

V. 38. Ἵνα) *damit* nach göttlicher Bestimmung die Prophetie des Jesaias erfüllt würde. Dieses „*damit*“ hat die Voraussetzung, dass der Prophet geweissagt hat, was nach göttlichem Rathschluss geschehen sollte; so stand dann die geschichtliche Erfüllung in nothwendigem telischen Verhältnisse zur Weissagung. Vrgl. z. Matth. 1, 22. — ὃν εἶπε) ähnliche Pleonasmen auch bei Griechen, wie

Xen. Cyr. 8, 2, 14. Anab. 1, 9, 11. Die Stelle ist Jes. 53, 1. genau nach den LXX. Die Klage des Propheten über den Unglauben *seiner* Zeit gegen *seine* Predigt und gegen die *von ihm* verkündigte Wirksamkeit Gottes findet ihre typisch-Messianische Beziehung und Erfüllung im Unglauben der Juden gegen *Jesum*, so dass hiernach im Sinne dieser Erfüllung *Jesus* das redende (Gott anredende, *κύριε*, vrgl. Matth. 27, 46) Subject ist, welches Jesaias einführt, nicht der *Evangelist* und die ihm Gleichgesinnten (*Luthardt*). — *τῇ ἀκοῇ ἡμ.*) *dem von uns Gehörten*, d. i. der Botschaft, die sie von uns vernehmen (vrgl. z. Rom. 10, 16.), nicht: die *wir* vernehmen (vrgl. Sir. 43, 24.), nämlich thatsächlich in Christo (*Luthardt*), Vrgl. zum Genit. Plat. Phaedr. p. 274. C. Paus. 8, 41, 6. Pind. Pyth. 1, 162. Der *Plur.* aber, *ἡμῶν*, fasst in der Erfüllung Gott und Christum zusammen. — *ὁ βραχίον χρσ.*) plastischer Ausdruck der *Macht* Gottes (vrgl. Luk. 1, 51. Act. 13, 17. Sap. 5, 16. 11, 21. Bar. 2, 11. Jes. 51, 5. 52, 10.), und zwar, nach der Messianischen Deutung, in den *Wunderzeichen Christi*, — in welchen die Ungläubigen den Arm Gottes nicht erkennen. *Christum selbst* zu verstehen (*Augustin., Phot., Euth. Zig., Beda, Rupert., Zeger, Jansen, Maldonat., Calov. u. M.*), wird weder vom Grundtexte noch hier vom Zusammenhange gefordert.

V. 39 f. *Διὰ τοῦτο — ὅτι*) wie immer bei Joh. (s. z. 10, 17.): *deshalb*, auf das Vorherige bezogen, wegen dieses V. 38. enthaltenen Verhängnisses, — *weil nämlich*, so dass also mit *ὅτι* der Grund noch näher dargelegt wird. Gegen den von *Luthardt* grundlos geleugneten Johanneischen Gebrauch *Andere* (*Theophyl., Beza, Jansen, Lampe u. M. auch Lücke, Tholuck, Olsh., Maier, B. Crus., Luthardt*), es sei *präparativ.* — *οὐκ ἠδύναντο*) nicht: *nolebant* (*Chrys., Theophyl., Euth. Zig., Wolf*), sondern *sie konnten nicht*, die im göttlichen Verstockungsgericht begründete *Unmöglichkeit* ausdrückend. „Hic subsistit evangelista, quis ultra nitatur?“ *Beng.* — *τετεύχλων*) Die Stelle ist Jes. 6, 9. 10. mit freier Abweichung vom Grundtexte und den LXX. Im Grundtexte soll der *Prophet* auf Befehl *Gottes* die Verblendung u. s. w., das ist die intellectuelle und sittliche Verstockung, vornehmen. Was also dort Gott thun *lassen will*, wird von Joh. in seiner freien Anführung als *von Gott selbst gethan* dargestellt, wozu leicht die Erinnerung, wie die LXX. die Stelle geben, zu leiten vermochte. Das Subject ist nicht *Christus* (*Grot., Calov. u. M. auch Lange*), nicht der *Teufel* (*Hilgenf.*), sondern, wie sich dem Leser

von selbst verstand und auch der ganze Context darbietet (denn die Nothwendigkeit im göttlichen Geschick ist der leitende Gedanke), *Gott*. Christus tritt erst in *ἰάσομαι* als Subject ein. Ganz verkehrt *Morus*, *Rosenm.*, *Kuinoel*: *ὁ λαὸς οὗτος* sei als Subject zu denken, und dann *αὐτῶν* (ihre eigenen Augen) zu lesen. — *πεπώρ.*) *hat verhärtet*. S. *Athen.* 12. p. 549. B. *Mark.* 6, 52. 8, 17. *Rom.* 11, 7. 2. *Kor.* 3, 14. — *καὶ στραφῶσι*) und sich (nicht) wenden, umkehren zu mir. — *ἰάσομαι*) Futur. von *ἵνα μὴ* abhängig. S. z. *Matth.* 13, 15. Die sittliche Verderbtheit als *Krankheit* gedacht, welche *geheilt* wird durch den Glauben (V. 37. 39.). Vrgl. *Matth.* 9, 12. 1. *Petr.* 2, 24. Das heilende Subject aber kann nicht *Gott* sein (so gewöhnlich), eben weil dieser das Subject von *τετύφλωκεν* etc. ist, sondern *Christus* muss es sein; ihm legt, nach der Johanneischen Anschauung der Prophetie vom Standpunkte ihrer Erfüllung aus, *Jesaias* nicht bloß den Ausspruch V. 38., sondern auch die Worte *τετύφλωκεν* — *ἰάσομαι αὐτούς* in den Mund, und lässt ihn also sagen: Gott habe das Volk geblendet u. s. w., damit sie nicht sehen u. s. w. und sich nicht zu ihm (Christo) wenden und er (Christus) sie heile. Treffend *Nonnus*: Ὁφθαλμοὺς ἀλάωσεν ἐμῶν ἐπιμάργυνας ἔργων — —, μὴ κραδίῃ νοέωσι — — καὶ μοι ὑποστρέψωσι, νοοβλαβέας δὲ σάωσω ἄνδρας ἀλιτράινοντας ἐμῷ παιήονι μύθῳ. So ist die erste Person *ἰάσομαι* nicht „Negligenz“ (*Tholuck*), sondern *Consequenz*.

V. 41. Ὅτι (s. d. krit. Anm.): weil er seine *Glorie sah*, sagte diess *Jesaias*. Diese apokalyptische Vision war der *Erkenntnissgrund* seiner Weissagung. — *αὐτοῦ*) geht auf *Christum*, das Subject von *ἰάσομαι* V. 40. und die Hauptperson der ganzen Betrachtung (V. 37.). Nach *Jes.* 6, 1 ff. hat der Prophet zwar *Gottes* *Glorie* geschauet (Gott auf seinem Throne sitzend, von Seraphim bedient u. s. w.), aber in den alttestamentl. Gotteserscheinungen ist eben Christus als der *Logos*, und ihre Herrlichkeit ist die seine. S. z. 1, 1. Natürlich ist die Herrlichkeit Christi vor der Menschwerdung gemeint, die *μορφή Θεοῦ* (*Phil.* 2, 6.), in welcher er war. — *καὶ ἐλάλ. περὶ αὐτοῦ*) und — in Folge dieses Schauens — redete er von ihm; *περὶ αὐτοῦ* hat den Nachdruck.

V. 42 f. Ὅμως μέντοι gleichwohl doch (*Plat. Crit.* p. 54. *D. Men.* p. 92. *E.* vrgl. das verstärkte ὅμως γε μέντοι, *Klotz* ad *Devar.* p. 343.), beschränkt das vorher allgemein ausgesprochene Urtheil über den Unglauben der Juden. — *καὶ ἐκ τ. ἀρχ.*) selbst von den *Sanhedristen* (im Geheimen



7, 48.). — *διὰ τοὺς Φαρισαίους*) die feind seligste und gefürchtetste Parthei gegen Jesum in und ausser dem Sanhedrin. — *ἀποσυνάγει*) Vrgl. 9, 22. — *τὴν δόξ. τ. ἀνθρ.*) die von den Menschen kommende Ehre. Vrgl. 5, 44. — *τὴν δόξ. τοῦ Θεοῦ*) die Ehre, die Gott ertheilt. Vrgl. Rom. 3, 23. Sie liebten die Menschenehre vielmehr (*potius*, s. z. 3, 19.) als die Gottesehre. Ihr Glaube war also noch nicht der zum freien Bekenntniss mit Beiseitesetzung zeitlicher Interessen erstarkte; *ingressus fidei* nennt ihn *Augustin*. Wo nachher der rechte *Fortschritt* erfolgte, trat auch das rücksichtsfreie *Bekenntniss* ein, wie bei Nikodemus und Joseph von Arimathia. — Ueber das die negative Kraft des ἢ verstärkende ἤπερ (vrgl. 2. Makk. 14, 42.) s. *Kühner* II. §. 747. Anm. 4.

V. 44 f. Die Schlussfolgerung über den Jüdischen Unglauben V. 37—43. ist beendet. Diesem Unglauben sammt dem menschenscheuen Glauben V. 42 f. gegenüber giebt nun Joh. noch V. 44—50. eine energische *Zusammenfassung*, ein gedrängtes *Summarium* dessen, was Jesus über seine persönliche Würde und über die Göttlichkeit seiner Lehre zur Verurtheilung solchen Verhaltens bisher laut und öffentlich gepredigt hat („Jesus hingegen hat geschrien und gesprochen“ u. s. w.), wodurch die Verwerflichkeit jenes Unglaubens und Halbglaubens in's helle Licht tritt. So im Wesentlichen *Bengel*, *Michael*, *Morus*, *Kuinoel*, *Lücke*, *Tholuck*, *Olsh.*, *Maier*, *B. Crus.*, *Reuss*, *Baur* \*), *Lange*, *Ewald*, *Weizsäcker* \*\*), *Ebrard*. Entscheidend für die Richtigkeit dieser Auffassung ist V. 36., wornach Jesus vom öffentlichen Schauplatze abgetreten ist, und bestätigt wird sie theils durch die Beschaffenheit der folgenden Rede, welche lauter Wiederklänge früherer Aussprüche enthält, theils dadurch, dass in der ganzen Rede keine angedeuteten Personen vorkommen, theils durch die in die abgeschlossene Vergangenheit weisenden Aoristen ἐλάλησα V. 48 f. Nicht entgegen steht ἐκράξε καὶ εἶπεν (gegen *Kling* u. *de Wette*, auch *Strauss*, dieser im Interesse der Nichtursprünglichkeit der Johanneischen Reden), da diese Worte einfach

\*) *Baur* findet aber in dieser recapitulirenden Rede nur einen neuen Beweis, wie dem Joh. die geschichtliche Erzählung eine *bloße Form* seiner Darstellung sei. Vrgl. auch *Hilgenf.*

\*\*) Doch ist (gegen *Weizsäcker* in d. *Jahrb. f. Deutsche Theol.* 1857. p. 167 f.) der Ideeengehalt dieser Rede nicht verschieden von dem des Prologs. Die *Form* ist anders, aber die *Sache* nicht, und der Prolog enthält *mehr*.



nur *clamavit et dixit* bezeichnen, ohne an sich den Zeitpunkt, welcher gemeint ist, näher zu bestimmen. Daher ist weder mit *de Wette* anzunehmen, dem Joh. habe sich die Erinnerung an die Reden Jesu „unter der Hand“ zu einer wirklichen, aber nie so gehaltenen Rede gestaltet (welche Unbewusstheit und Passivität wird ihm damit aufgebürdet! u. s. dagegen *Brückn.*), noch ist mit *Chrys.* und allen Aeltern, auch *Kling*, zu sagen, Jesus habe hier wirklich noch einmal öffentlich so geredet (*ἐνδόντος τοῖς Ἰουδαίοις τοῦ θυμοῦ, πάλιν ἀνεγάνη κ. διδάσκει*, *Euth. Zig.*), wobei Manche zu der textwidrigen Auskunft griffen, er habe *in ipso discessu* V. 36. das Folgende gesprochen (*Lampe*). Wenn aber *Luthardt* (nach *Besser* in d. Zeitschr. f. Luth. Theol. 1852. p. 617 ff.) annimmt, *vor den Jüngern* habe Christus, und zwar über die Juden, diese Worte gesprochen, so steht nicht nur überhaupt entgegen, dass Joh. nichts dergleichen andeutet, sondern auch, dass *ἐκράξε* nach 1, 15. 7, 28. 37. nicht zum Jüngerkreise, sondern zur Oeffentlichkeit passt. *Schreiend laut ausgerufen hat er*, womit allen seinen Zuhörern die Wichtigkeit der Reden fühlbar gemacht und die Entschuldigung der Unkunde abgeschnitten ist. — *ὁ πιστ. εἰς ἐμὲ* etc.) ein Spruch, welchen Joh. in den bisherigen Reden nicht hat. Vrgl. aber zur Sache 5, 36 ff. 7, 29. 8, 19. 42. 10, 38. — *οὐ — ἀλλ'*) nicht *non tam — quam*, sondern schlechthin verneinend. Der Gegenstand des Glaubens ist *nicht* die Persönlichkeit Jesu an sich, diese menschliche Erscheinung, welche sich in ihm darstellte, als wäre er in seinem eigenen Namen gekommen, sondern *Gott*, sofern dieser sich in ihm als seinem Gesandten offenbart. Vrgl. 7, 16. Mark. 9, 37. Aehnlich: *wer mich anschaut* u. s. w. V. 45. Vrgl. 1, 14. 14, 9. Doch ist die Verneinung (*οὐ θεωρεῖ ἐμὲ*) nicht gesagt, obwohl sie gesagt werden *konnte*; es sollte aber ausgedrückt werden, dass das Schauen Christi *zugleich* das Schauen seines Senders sei. In *seinem* Wirken und Walten sieht das gläubige Auge das des Senders, in des Sohnes *δόξα* die des Vaters, 1, 14. Hebr. 1, 3.

V. 46. Vrgl. 8, 12. 9, 5. 12, 35 f. — *ἐγώ*) *ich*, kein Anderer, *ich bin als Licht*, als Inhaber und Mittheiler der göttlichen *ἀλήθεια*, *in die Welt gekommen* u. s. w. *μὴ μείνῃ*) sondern erleuchtet werde. Vrgl. V. 36. 1, 4 ff.

V. 47 f. Vrgl. 3, 17 f. 5, 45 ff. 8, 15 ff. — *Wenn Jemand von mir gehört haben wird die Worte*: besagt nicht das gläubige Anhören (*Lücke*), sondern ist an sich indifferent, *vernehmen* (Matth. 7, 26. Mark. 4, 15 f. 18. 20.), und durch das fol-

gende  $\kappa. \mu\eta\ \varphiυλάξῃ$  (s. d. krit. Anm.) wird grade der Glaube, der dem Hören folgt, *verneint*.  $\varphiυλάσσειν$  nämlich bezeichnet zwar nicht das bloße Festhalten, Bewahren (V. 25.), sondern, wie überall, wo von Lehren, Geboten u. dergl. die Rede ist (s. bes. Luk. 11, 28. 18, 21. Rom. 2, 26.), das Halten durch thatsächliches Vollziehen, aber diess geschieht eben durch den *Glauben*, welchen Christus für seine  $\rho\eta\mu\alpha\tau\alpha$  verlangt; mit dem Glauben ist das  $\varphiυλάσσειν$  eingetreten (daher die Recepta  $\kappa. \mu\eta\ \piιστεύσῃ$  eine richtige Glosse ist), die Glaubensverweigerung ist das *Verwerfen Christi* ( $\alpha\theta\epsilon\tau\epsilon\iota\upsilon\nu$ , nur hier bei Joh., aber vrgl. Luk. 10, 16. 1. Thess. 4, 8.) und *Nichtannehmen seiner Worte* V. 48., der Gegensatz jenes  $\varphiυλάσσειν$ , sofern dessen Wesen eben die  $\upsilon\pi\alpha\kappa\omicron\eta\ \tau\eta\varsigma\ \pi\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma$  ist. —  $\epsilon\gamma\omega\ \omicron\upsilon\ \kappa\rho\acute{\iota}\nu\omega\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\nu$ ) ich für meine Person bin sein Richter nicht, was noch *allgemein*, nicht ausschliesslich vom jüngsten Gericht gemeint ist, aber im *verurtheilenden* Sinne als Gegensatz von  $\sigma\acute{\omega}\zeta\epsilon\iota\nu$ . — V. 48.  $\epsilon\chi\epsilon\iota$ ) nachdrucksvoll voran: er hat seinen Richter; er steht schon unter seiner Instanz. Dieser Richter aber, sagt Christus, sei nicht Er, als individuelle Persönlichkeit an und für sich betrachtet, sondern sein geredetes Wort; dieses und nichts anderes werde (und damit fällt der ganze Schrecken der letzten Entscheidung ein) die bestimmende Norm des jüngsten Gerichts sein. Zwar hält Christus das Gericht (5, 22. 27.), aber als Träger und Handhaber seines Worts, welches die göttliche Potenz des Gerichts ist. Vrgl. 7, 51., wo das Gesetz richtet und erkennt.

V. 49 f. Vrgl. 7, 16. 5, 30. —  $\omicron\tau\iota$ ) begründet die Aussage V. 47 f.: denn wie schlechthin göttlich ist dieses mein Wort! —  $\epsilon\varsigma\ \epsilon\mu\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ )  $\alpha\upsilon\tau\omicron\kappa\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\sigma\tau\omicron\varsigma$ , Nonn. —  $\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$ ) ipse. —  $\epsilon\nu\tau\omicron\lambda. \epsilon\delta.$ ) er hat mir Auftrag gegeben (aufgetragen), was ich sagen und was ich reden soll. Häufung des Ausdrucks zur Erschöpfung des Begriffs, nach seinem bestimmtern und allgemeinem Inhalt. Vrgl. V. 41. S. Dissen ad Dem. de cor. p. 187. —  $\eta\ \epsilon\nu\tau\omicron\lambda\eta\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ ) nämlich der eben vorher näher bezeichnete Auftrag. Dieser ist, weil er ja der Ausfluss und Träger des göttlichen Heilswillens ist, ewiges Leben (nach dessen zeitlicher Entwicklung und ewigen Vollendung); er ist diess aber (vrgl. 6, 63. 17, 17., vrgl. 11, 25. 14, 6.), nicht als bloßes Mittel, sondern als die belebende Potenz der Gnade und Wahrheit, welche die Gläubigen aus Jesu Fülle nehmen. —  $\omicron\upsilon\bar{\nu}$ ) da jene  $\epsilon\nu\tau\omicron\lambda\eta$  von so grosser Wirksamkeit ist, wie könnte ich das, was ich rede, anders reden als wie es mir der Vater gesagt hat (bei meiner Beauftragung)? Beachte die Correlation von

ἐγώ und ὁ πατήρ. so wie die bemessene einfache Feierlichkeit dieses Redeschlusses.

### K A P. XIII.

V. 1. ἐλὴν λυθεν) *Lachm.* u. *Tisch.*: ἤλθεν, nach überwiegenden Zeugen. Richtig; das Perf. floss aus 12, 23. — V. 2. γενομένου) B. L. X. Cant. Or.: γινόμενου (doch hat Or. einmal γενομ.). So *Tisch.* Der Aor. kam in Nichtbeachtung des zeitlichen Momentes, als die geläufigere Form in der Erzählung, ein. — Ἰούδα Σίμ. Ἰσκ., ἵνα αὐτὸν παραδῶ) B. L. M. X. Copt. Arm. Vulg. Codd. It. Or.: ἵνα παραδῶ αὐτὸν Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτης. So *Lachm.* am Rande u. *Tisch.* (beide jedoch nur nach B. D.\* παραδοῖ lesend). Diese Lesart ist bei ihrer bedeutenden Bezeugung um so mehr vorzuziehen, als man sie schon sehr frühzeitig, in der Voraussetzung, hier werde die Verführung des Judas durch den Teufel berichtet, missverstanden (so schon *Orig.*). Die *Recepta* ist eine Umänderung in Folge dieses Missverständnisses. — V. 3. ὁ Ἰησοῦς) fehlt bei B. D. L. X. Minusk. Vulg. It. Or. Eingeklammert von *Lachm.*, getilgt von *Tisch.* Es wurde mechanisch aus V. 1. wiederholt. — V. 10. Die Wortstellung οὐκ ἔχει χρεῖαν ist entschieden testirt. — Statt ἡ haben bedeutende Zeugen εἰ μὴ (so *Lachm.*), welches aber erklärend oder bessernd ist. — V. 12. ἀναπεσών) *Lachm.*: καὶ ἀναπ. nach A. L. Verss. Chrys. Für καὶ zeugen auch B. C. Or., welche καὶ ἀνέπεσεν haben (so *Tisch.*). Das καὶ vor ἔλαβ. lässt *Lachm.* weg, nach A. L. Verss. Da καὶ vor ἀναπ. jedenfalls entschieden beglaubt ist; da ferner für ἀνέπεσεν die Zeugen bedeutender sind, als für ἀναπεσών; und da, wenn ἀναπεσών ursprünglich gewesen wäre, man es nicht durch καὶ ἀνέπεσεν, sondern durch ἀνέπεσεν καὶ aufgelöst haben würde, so ist mit *Tisch.* καὶ ἀνέπεσεν zu lesen, so dass der Nachsatz erst mit εἶπεν angeht. Man verkannte diess, und fing ihn entweder schon nach πόδας αὐτῶν an (so entstand die Lesart bei *Lachm.*), oder nach ἡμέτ. αὐτοῦ (daher die *Recepta*). — V. 22. οὕν) fehlt bei B. C. u. einigen Verss.; getilgt von *Tisch.* Ward leicht nach der letzten Sylbe von ἐβλεπον übergangen. — V. 23. ἐκ τῶν (*Elz.*: τῶν) hat entscheidende Zeugen. — V. 24. πυθέσθαι, τίς αὖν εἶη) B. C. L. X. 33. Aeth. Ver. Rd. Vulg. Or.: καὶ λέγει αὐτῷ· εἰπὲ τίς ἐστίν. So *Lachm.* u. *Tisch.* Richtig; die *Recepta* ist glossematisch, beige geschrieben nach dem, was Johannes V. 25. thut. — V. 25. ἐπιπεσών) B. C.\* K. L. X. Minusk. Or.: ἀναπεσών (so *Lachm.* u. *Tisch.*). Aber ἐπιπίπτειν kommt sonst bei Joh. nicht vor, und wie leicht schob sich den mechanischen Schreibern

das bekannte Wort des zu Tische Liegens unter! — Statt οὖν *Elz.* u. *Lachm.*: δέ; *Tisch.* lässt es ganz aus (nach B. C. Or.). Die Zeugen sind sehr getheilt. Ursprünglich scheint gar keine Partikel gestanden zu haben. — V. 26. βάψας τὸ ψωμίον ἐπιδώσω) *Tisch.*: βάψω τ. ψ. καὶ δώσω αὐτῷ, nach B. C. L. Copt. Aeth. Or. Aber ἐπιδιδόναι, welches sonst bei Joh. nicht vorkommt, verräth nicht die Hand eines Glossators; daher vielmehr die Lesart von *Tisch.* als Auflösung des Ursprünglichen zu betrachten ist. — Statt des obigen βάψας hat *Lachm.* ἐμβάψ., nach A. D. K. Theodoret. Wenngleich diese Zeugen unter denen, welche das Particip. lesen, das Uebergewicht geben, so konnte doch ἐμβάψ. sehr leicht aus den Parallelen Matth. 26, 23. Mark. 14, 20. einkommen, und für die Ursprünglichkeit des Simplex sind daher um so mehr die gewichtigen Zeugen (B. C. L. etc.), welche βάψω (nicht ἐμβάψω) haben, in Rechnung zu bringen. Deshalb ist auch nachher statt καὶ ἐμβάψας (so auch *Lachm.*) mit B. C. L. X. 33. Or. Cyr. βάψας οὖν (so *Tisch.*) zu lesen (D. hat καὶ βάψας). — Statt Ἰσχαριώτῃ hätte *Lachm.* consequenter Weise nach B. C. L. M. X. Minusk. Codd. It. Or. auch hier (s. z. 6, 71.) Ἰσχαριώτου lesen sollen (wie *Tisch.* hat). — V. 30. Statt εὐθέως ἐξῆλθ. ist mit *Lachm.* u. *Tisch.* ἐξῆλθ. εὐθύς zu lesen. — V. 31. Nach ὅτε haben *Elz.*, *Lachm.*, *Tisch.* οὖν; mit Recht, da B. C. D. L. X. Minusk. Verss. Or. Cyr. für οὖν das Uebergewicht geben, die Weglassung aber (*Griesb.*, *Scholz*) um so leichter sich darbot, als man mit ἣν δὲ νῦν den neuen Satz anzufangen geneigt war. — V. 32. σὶ ὁ θ. ἐδοξ. ἐν αὐτῷ) ist von *Scholz* als „inepta iteratio“ verworfen, von *Lachm.* eingeklammert. Die Worte fehlen bei B. C.\* D. L. X. Minusk. Verss. Tert. Ambr. Aber grade die Wiederholung und das Homoeoteleut. veranlassten die Weglassung so leicht, dass diese Gegenzeugen nicht durchschlagen können. — V. 33. Die Stellung ἐγὼ ὑπάγω (*Lachm.*) ist zu entschieden bezeugt, als dass sie aus 8, 21. herzuleiten wäre. — V. 36. Die Stellung ἀκολ. δὲ ὕστερον (ohne μοι) ist mit *Lachm.* und *Tisch.* aufzunehmen; — so auch V. 38. ἀποκρίνεται (statt ἀπεκρίθη). — V. 38. ist die Form φωνήσῃ (*Lachm.*, *Tisch.*) entschieden beglaubigt; und statt ἀπαρνήσῃ ist mit *Lachm.* u. *Tisch.* nach B. D. L. X. 1. Or. ἀρνήσῃ zu lesen, an dessen Stelle das Composit. aus Matth. 26, 34. u. d. Parall. einkommen ist.

---

V. 1—5. Zur Construction beachte man: 1) V. 1—5. ist nicht zu Einer Periode zu verbinden (*Griesb.*, *Matthaei*, *Knapp*, *Schulz*, *Scholz*, *Bleek*), da εἰς τέλος ἡγάπ. αὐτοὺς, mit

πρὸ δὲ ἑορτ. τ. π. zusammenhängend, die Structur V. 1. ordnungsmässig abschliesst, und mit καὶ δεῖπνον γιν. eine neue Periode anhebt, mithin εἰδώς V. 3. nicht Wiederaufnahme des εἰδώς V. 1. sein kann. 2) Es ist nicht richtig, πρὸ τῆς ἑορτ. τ. πάσχα an εἰδώς anzuschliessen (*Kling*, *Baeumlein* in d. Stud. u. Krit. 1846. p. 397., *Luthardt*), weil der Ausdruck als Angabe des Zeitpunktes, in welchem bei Jesu das bestimmte Bewusstsein seiner Stunde eintreten, zu vag und unbestimmt wäre; der bestimmte Tag vor dem Feste würde bezeichnet sein (etwa durch πρὸ μιᾶς ἡμέρας τοῦ πάσχα, vrgl. 12, 1. Plut. Sull. 37.). Dass aber πρὸ τῆς ἑορτῆς vrgl. mit 12, 1. grade diesen Vortag des Festes, nämlich den 14. Nisan bezeichnen soll (*Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 205., *Lange*), ist eine völlig willkürliche Voraussetzung. Eben so unrichtig ist, es zu ἀγαπήσας zu beziehen (*Wieseler*, *Tholuck*; s. dagegen *Ewald* Jahrb. IX. p. 203.), so dass das Geliebthaben vor dem Feste dem Lieben bis zu Ende gegenüberstehe, — welche Annahme lediglich von der Harmonistik abgeköthigt, der Wortstellung entgegen (ἀγαπήσας bis κόσμῳ müsste vor εἰδώς etc. stehen) und durch die so herauskommende *Einteilung* der Liebe Jesu (die Liebe vor dem Feste, und die Liebe vom Feste an) mit des Joh. sinniger und geistiger Art in Widerspruch ist, während sie übrigens den Participialsatz εἰδώς — πατέρα ohne angemessene Bedeutsamkeit lässt. Nicht minder unrichtig ist's, mit *Bleek* vrgl. *Ebrard* πρὸ τ. ἑορτ. auf ἐγείρεται V. 4. zu beziehen, εἰς τέλος ἡγάπ. αὐτός aber durch Parenthese aus der Structur zu entfernen. Als ob sich diese wichtigen charakteristischen Worte zu einer solchen Beseitigung eignen!

V. 1. Πρὸ δὲ τ. ἑορτ. τ. πάσχα) πρὸ ist durch das zwischentretende δέ betont. Jesus war sechs Tage vor dem Passah nach Bethanien gekommen, war am folgenden Tage (12, 1. 12.) in Jerus. eingezogen, und hatte sich dann 12, 36. in die Verborgenheit begeben. Noch bevor aber das Passahfest eintrat \*), erfolgte die schliessliche Liebeserweisung vor seinem Tode, welche Joh. zu berichten vorhat. Wie lange vor dem Passah, sagt u. St. nicht; es erhellt aber aus V. 29. 18, 28. 19, 14. 31., nämlich am 13. Nisan, Donnerstag Abend, bei der Abendmahlzeit. Am 14. Nisan

\*) Richtig *Rück.* Abendm. p. 26.; durch πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς sei die Möglichkeit, an einen Zeitpunkt innerhalb des Passahfestes, also auch an das Passahmahl zu denken, dem bis dahin vorgeschrittenen Leser abgeschnitten.



Abends trat mit dem Passahmahle die Festfeier ein, nachdem Jesus an demselben Tage des Nachmittags gekreuzigt war. So nach Johannes; s. z. 18, 28. — εἰδὼς etc.) sagt aus, was ihn innerlich trieb und drängte, den Seinigen noch eine letzte Liebe zu erzeigen; er *wusste* ja, dass ihm die Stunde gekommen war, um überzugehen u. s. w. (ἵνα, vgl. 12, 23.). Zu μεταβῆ vgl. 5, 24. 1. Joh. 3, 14. Eine Anspielung auf die Feier von פסחא wird (selbst von *Erasm.* u. *Grot.*) willkürlich angenommen. — ἀγαπήσας etc.) wird von den Auslegern als dem εἰδὼς etc. coordinirt gefasst, nach bekanntem Gebrauche der logisch begründeten asyndetischen Verbindung mehrerer Participien (*Voigtl.* ad Luc. D. M. XII. p. 67 ff. *Kühner* ad Xen. Anab. 1, 1, 7.), so dass gesagt werden solle: da er die Seinigen (immer; *Nonn.* setzt αἰ hinzu) geliebt hatte, so habe er auch noch zuletzt einen rechten Liebesbeweis ihnen gegeben. Dagegen aber ist der Mangel eines αἰ oder πάλου oder dgl. bei ἀγαπήσας, wodurch eine Correlation mit εἰς τέλος hergestellt wäre. Dazu kommt, dass das an sich entbehrliche τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ offenbar in Beziehung auf das vorherige ἐκ τοῦ κόσμου τ. zugefügt ist, und somit den Anschluss von ἀγαπήσας — κόσμῳ an den Zwecksatz ἵνα μεταβῆ etc. verräth. Daher: „um überzugehen zum Vater, nachdem er geliebt hätte (nicht: hatte) u. s. w.“ Dieses „nachdem er geliebt hätte“ u. s. w. ist ein Zeugniß, welches ihm sein Gewissen bei jenem εἰδὼς etc. gab. — τοὺς ἰδίους) Diese Angehörigkeit, die neutestamentliche Erfüllung der alttheokratischen 1, 11., hatte im Apostelkreise ihre vollste Darstellung, so dass die Apostel vorzugsweise die ἰδιοὶ Jesu waren. — εἰς τέλος ἡγάπ. αὐτοὺς) mit πρὸ δὲ τῆς ἑορτ. τ. π. zu verbinden: hat er zuletzt (εἰς τέλος hat den Nachdruck) sie geliebt, d. i. die letzte Liebeserweisung vor seinem Tode ihnen gethan. Wie? sagt das gleich folgende καὶ δείπνον etc., nämlich durch die Fusswaschung. εἰς τέλος heisst am Ende, schliesslich, zuletzt. Luk. 18, 5. (s. z. d. St.). Herod. 3, 40. Xen. Oec. 17, 10. Soph. Phil. 407. (und dazu *Herm.*). So auch 1. Thess. 2, 16. Es kann auch völlig, im höchsten Grade (*Pflugk* ad Eur. Hec. 817. *Schweigh.* Lex. Polyb. p. 616.) heissen, was aber hier nicht passt. — Zu ἡγάπησεν von der thatsächlich erzeugten Liebe vgl. V. 34. 1. Joh. 4, 10. 19. Eph. 2, 4. 5, 2. 25.

Anmerk. Schon aus u. St., da πρὸ τῆς ἑορτῆς für die folgende Mahlzeit und damit für die ganze Leidensgeschichte chronologisch maassgebend ist, ergibt sich die unausgleichbare Verschiedenheit, in wel-

cher Joh. hinsichtlich des Todestages Jesu mit den Synoptikern steht. S. das Nähere z. 18, 28. Selbst wenn  $\pi\rho\acute{o}\tau\eta\varsigma\ \epsilon\acute{o}\rho\epsilon\tau$ . mit  $\epsilon\acute{\iota}\delta\acute{\omega}\varsigma$  zu verbinden wäre, würde diese Zeitangabe doch nur dadurch geschichtlich motivirt sein, dass Jesus der bei ihm *vor dem Feste* eingetretenen Gewissheit gemäss: „meine Stunde ist gekommen“, das Folgende nicht erst *am Feste*, d. i. nach Anfang des Festes am Abend des 14. Nisan that, sondern eben *vor dem Feste* (d. i. wenigstens am Abend des 13. Nisan), dem Bewusstsein, jetzt sei seine Zeit erfüllet, noch die letzte Genüge der Liebe leistend. Unrichtig schliesst Luthardt, dass, wenn Jesus schon *vor dem Feste* wusste u. s. w., er *am Feste* gestorben sein müsse. Von einem solchen Gegensatz enthält ja der Text nicht die geringste Andeutung. Vielmehr wenn Jesus *vor dem Feste* wusste u. s. w. und in diesem Bewusstsein handelte, so dar man das  $\delta\epsilon\acute{\iota}\pi\nu\nu\nu$  und was sich daran knüpft nicht *auf* das Fest vorwärts rücken. Die Sache liegt einfach so: wäre die Mahlzeit die des 14. Nisan, so könnte Joh. nicht  $\pi\rho\acute{o}\tau$ .  $\epsilon\acute{o}\rho\epsilon\tau\eta\varsigma$  sagen, sondern nur wie die Synoptiker  $\tau\tilde{\eta}\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\eta\ \tau\omega\nu\ \acute{\alpha}\zeta\upsilon\mu\omega\nu$  (Matth. 26, 17. (oder  $\tau$ .  $\pi\rho\acute{\omega}\tau\eta\ \tau\eta\varsigma\ \epsilon\acute{o}\rho\epsilon\tau\eta\varsigma$ ; der 15. Nisan war schon  $\eta\ \epsilon\pi\alpha\upsilon\tau\epsilon\iota\omega\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\acute{\alpha}\sigma\chi\alpha$  (LXX. Num. 33, 3.:  $\text{חַמִּשָּׁה עָשָׂר בְּיָמֵינוּ}$ , vrgl. Jos. 5, 11.), der 14. aber war  $\text{יְהִי עֶרְבָּהּ}$  Num. 28, 16. al. Vrgl. Einl. §. 2.

V. 2—5. Und dieses  $\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma\ \eta\gamma\acute{\alpha}\pi\eta\sigma\epsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$  vollzog er beim Mahle durch die Fusswaschung. —  $\delta\epsilon\acute{\iota}\pi\nu\nu\nu\ \gamma\acute{\iota}\nu\omicron\mu$ .) Man beachte das *Praes.* (s. d. krit. Anm.): *während man im Begriffe ist, Abendmahlzeit zu halten.* Man hatte sich bereits dazu *niedergelegt*, V. 4. 12. Nach der *Recepta γενομ.* war das Mahl zwar noch nicht vorüber (Luther u. M. auch Klee u. Hofm. p. 207., welcher erklärt, als ob  $\mu\epsilon\acute{\iota}\alpha\ \tau\omicron\ \delta\epsilon\acute{\iota}\pi\nu\nu\nu$  stände), aber bereits im Gange, die Mahlzeit war *eingetreten*. Diese selbst war nach V. 1. nicht die *Passahmahlzeit*, sondern (daher auch ohne Artikel \*) ein gewöhnliches Abendessen am 13. Nisan (gegen den synoptischen Bericht), in Jerusalem (nicht in Bethanien, s. z. 14, 31.) gehalten, aber die *letzte* Mahlzeit Jesu vor seinem Tode, an welcher er das Abendmahl gestiftet hat (13, 21 ff. 38. 18, 1.). Die *Stiftung des Abendmahls* erwähnt Joh. nicht, nicht als ob er sie nicht gekannt hätte

\*) Allerdings ist es oft einerlei, ob bei  $\delta\epsilon\acute{\iota}\pi\nu\nu\nu$  der Artikel steht oder nicht, aber hier *müsste* er stehen, wenn jenes sollenne Mahl des 14. Nisan, das altheilige *Festmahl* anzudeuten beabsichtigt wäre. In 21, 20. musste der Artikel stehen, weil er *zurückweisend* ist. Diess gegen Tholuck. Auch Hofm. u. Lange setzen sich über die Artikellosigkeit leicht hinweg.

(*Strauss*), sondern weil sie allgemein bekannt (1. Kor. 11.), und die Handlung selbst in täglicher Uebung war (Act. 2, 46.), daher er vielmehr, diess Allbekannte nicht wiederholend, aus jener letzten, reichen Nacht auswählte, was er ausserdem seinem Zwecke, die *δόξα* des *λόγος* im Fleische erkennen zu lassen, am entsprechendsten fand, in der Fusswaschung die *χάρις*, in den Reden die *χάρις* und *ἀλήθεια*. Die Annahme *Baur's* p. 264. ist, der Evangelist habe die Bedeutung des Abendmahls auf das zweite Passah Kap. 6. zurückdatirt, weil er das letzte Mahl Jesu nicht dasselbe wie bei den Synoptikern habe sein lassen wollen, nämlich kein Passahmahl. Aber dazu hätte es eines solchen Umherwerfens des synoptischen Stoffes gar nicht bedurft. Er hätte die Einsetzung des Abendmahls bei der letzten Mahlzeit so erwähnen können, dass diess gleichwohl *nicht* zu einer Passahmahlzeit geworden wäre. — τοῦ διαβόλου ἥδη etc.) soll nicht die Langmuth Jesu, der auch dem Judas die Füsse gewaschen habe, fühlbar machen (*Euth. Zig.* vrgl. *Chrys.*), aber auch nicht die bloße Zeitnähe (ἥδη) des letzten Geschicks, welche er noch zu solcher Liebesthat nützte, sondern die ungestörte klare Erhabenheit dieser seiner Liebesmacht über den bereits so nahen Ausbruch der teuflischen Gewalt im eigenen Jüngerkreise. Nach der Lesart Ἰούδας Σιμ. Ἰσκαριώτης (s. d. krit. Anm.) ist zu erklären: als der Teufel bereits einen Anschlag gemacht hat, damit ihn Judas überliefere, so dass die καρδιά nicht die des Judas (*Luthardt*) wie bei der Recepta, sondern die des Teufels ist (vrgl. *Vulg.*), wie denn auch bei Classikern βάλλειν oder βάλλεσθαι εἰς νοῦν, εἰς θυμόν, ἐν φρεσίν oft in animum inducere, statuere, deliberare heisst. S. *Kypke* II. p. 399. *Ellendt* Lex. Soph. I. p. 294. Je gangbarer diese Redeweise war, desto weniger kann bei der anthropomorphischen Darstellung des Teufels eine καρδιά desselben auffallen (gegen *Lücke*), in welcher er seine ἐπιθυμίας (8, 44.), μεθοδείας (Eph. 6, 11.), νοήματα (2. Kor. 2, 11.) u. s. w. hat. Wie vom Herzen Gottes die Rede sein kann (Act. 13, 22.), so auch vom Herzen des Teufels. — Ἰούδας Σιμ. Ἰσκαρ.) der volle Name, und am Schluss, hat tragischen Nachdruck. — Zu parenthesiren ist übrigens der Participialsatz nicht; er ist dem δέειπνον γινου. coordinirt. — εἰδώς etc.) obgleich er weiss (ὅμως εἰς ἄκραν συγκατέβη ταπείνωσιν, *Euth. Zig.*). Das Bewusstsein seiner göttlichen Würde beruhte in den zwei Stücken, dass er vom Vater (bei seiner Sendung) die über Alles sich erstreckende, durch nichts beschränkte Messianische Macht-

fülle erhalten habe (vgl. 17, 2.), und dass von Gott sein Ausgang (s. z. 8, 42.) und zu Gott sein Weggang sei. — V. 4. *ἐγείρεται* etc.) Beachte, wie die ganze Darstellung vergegenwärtiget; dem Praes. histor. entsprechen die Participia Praes. u. Perf. *γινου.*, *βεβληκ.* u. *εἰδώς* V. 2. 3. Zu *τίθ. τὰ ἱμάτ.* vgl. Plut. Alc. 8. — Das Fusswaschen pflegte vor Beginn des Mahls durch *Slaven* zu geschehen (s. *Dougl.* Anal. II. p. 50. *Stuck.* Antt. conviv. p. 217.), obwohl es nicht immer geschah, s. z. Luk. 7, 44., daher aus der bei diesem Mahl geschehenen bisherigen Unterlassung (denn man hatte sich schon zu Tische gelegt) weder *dagegen* (*Wichelh.*) noch *dafür* zu argumentiren ist (*Lange:* der Gastfreund habe mit seiner Familie essen müssen), dass das Mahl das Ostermahl gewesen sei. — Eine besondere Veranlassung zu dem ausserordentlichen Verfahren Jesu berichtet Joh. nicht, und diese aus dem Rangstreite der Jünger Luk. 22, 24 ff. herbeizuziehen (so *Ebrard* nach Aelteren, auch *Baur*, welcher aber die Erzählung nur als die in einer geschichtlichen Form gegebene Exposition von Matth. 20, 26 f. u. Luk. 22, 26. 27 f. ansieht, nachdem sie *Strauss* für die sagenhafte Ausführung einer synoptischen Demuthsrede gehalten), ist willkürlich an sich, und passt auch weder zur Stellung noch zur Geltung des Berichts des Luk. (s. z. Luk. 22, 24.). Die Verrichtung dieser symbolischen Handlung der scheidenden Liebe scheint bei Jesu das Erzeugniss des Augenblicks gewesen zu sein, aus eigener Erwägung dessen, was den Jüngern und seinem Werke so Noth that. Vgl. *Ewald* Gesch. Chr. p. 453. — *διέζωσεν ἑαυτ.*) mehr als das Medium die Selbstverrichtung (vgl. 21, 18.) darstellend. Ganz *Diener* ist er ja, *πάντα μετὰ πάσης προθυμίας αὐτοῦργήσας* (*Euth. Zig.*). — *βάλλει ὕδωρ*) er schüttet Wasser. Vgl. *Planud.* b. *Bachm.* Anal. 2. p. 90, 18. — *εἰς τ. νιπτ.*) in das dastehende Waschbecken. „Nihil ministerii omittit“, *Grot.* — *ἤρξατο*) denn der angefangene Act wurde, als Petrus an die Reihe kam, unterbrochen, und erst nach V. 10. fortgesetzt und beendet. Joh. hat das den anderen Evang. so gangbare *ἤρξατο* nur hier in dieser genauen Schilderung. — *ᾧ*) mit welchem Hom. II. 10, 77. Od. 18, 66. Athen. 10. p. 443. B.), oder (statt *ὃ* durch Attraction (Apoc. 1, 13. 15, 6.), wie 17, 5. 11. V. 6–9. *ἔρχεται οὖν* etc.) so dass er also den Anfang bei einem Andern gemacht, nicht bei Petrus selbst (*Augustin.*, *Beda*, *Nonnus*, *Rupert.*, *Corn. a Lap.*, *Maldonat.*, *Janzen* u. M. im Römischen Interesse, — doch auch *B. Crus.* u. *Ewald*). Bei wem (*Chrys.* u. *Euth. Zig.* rathen auf



Judas Ischar., welchen aber *Nonn.* den letzten sein lässt) beruht ganz auf sich. — *σύ μου* etc.) *ἐκπλαγείς εἶπε τοῦτο καὶ σφόδρα εὐλαβηθεὶς*, *Euth. Zig.* Der Nachdruck liegt zunächst auf *σύ*, sodann auf *τ. πόδας*: *Du wäschest mir die Füße?* Das Praes. *νίπτεις* wie *λιδάζετε* 10, 32. und *ποιεῖς* V. 27. — V. 7. Beachte den Gegensatz von *ἐγὼ* — *σύ*. Was *Er* that, war nicht das äussere Werk des Waschens (so nahm es *Petrus*), sondern das, was dieses eben im Sinne Jesu war, nämlich das *σημεῖον* der sittlich läuternden dienenden Liebe. — *μετὰ ταῦτα*) nämlich durch die Belehrung V. 13—17. Die Beziehung auf die spätere apostolische Erleuchtung und Erfahrung (*Chrys.*, *Grot.*, *Thobuck* u. M.) wird durch den Text (V. 12 ff.) nicht gerechtfertiget. — V. 8. Petrus, statt sich nun zu fügen, wie es ihm zustand, weigert sich bestimmt und heftig entschieden. Dem setzt aber Jesus eine an die Nothwendigkeit dieser Fusswaschung geknüpfte *Drohung* entgegen, welche eben nur in dem *höhern*, *sittlichen* Sinne, dessen stille Zeichensprache die Handlung sein sollte, Grund und Recht haben konnte. So meint er, was er nun sagt, nicht von der äussern Verrichtung als solcher an und für sich, sondern von dem ethischen Inhalt, welchen sie symbolisch darstellen soll, nachdem er schon V. 7. angedeutet, dass ein Höheres in dieser Handlung liege. Grade *Joh.* hat am treuesten und auf's zarteste aufgefasst und wiedergegeben, wie Jesus Sinnliches als Folie des Geistigen zu gebrauchen, und so erst räthselhaft, dann deutlicher und immer höher bis zum Höchsten aufzusteigen wusste. Er spricht: *Wenn ich dich nicht gewaschen haben werde, so hast du keinen Theil mit mir.* Damit meint er allerdings das von ihm beabsichtigte *Fusswaschen* (*τοὺς πόδας σου* verstand sich nach dem Zusammenhange von selbst, gegen *Hofm.* II. 2. p. 323.), aber nach dem ethischen Sinne, welchen es symbolisch darstellen und unvergesslich einprägen sollte. Das Waschen aber ist altheiliges Bild der sittlichen Reinigung. Daher der Gedanke Jesu aus dieser symbolischen Hülle: *Wenn ich dich nicht, gleichwie ich dir jetzt die Füße waschen will, von dem dir noch anhängenden sündlichen Wesen gereinigt haben werde, so hast du keinen Antheil* (am ewigen Heilsbesitz) *mit mir.* — So hat freilich, wie V. 9. zeigt, Petrus seinen Herrn noch nicht verstanden; er mochte seine Antwort in dem zunächst sich darbietenden äusserlichen Sinne nehmen (*wenn du mir ungehorsam dich nicht von mir waschen lässt, so hast du u. s. w.*); aber der Gedanke, durch weitem Widerstand ein von Jesu und seinem Heile ge-



schiedener Mensch zu sein, war für seine feurige Liebe zum Herrn überwältigend genug, sofort nicht bloß die Füße, sondern auch die übrigen unbekleideten Körpertheile, die Hände und das Haupt zur Waschung darzubieten, καὶ ἐν τῇ παραιτήσει καὶ ἐν τῇ συγχωρήσει σφοδρότερος, ἐκάτερα γὰρ ἐξ ἀγάπης, *Cyrrill.* — εἰς τὸν αἰῶνα in *Ewigkeit*, leidenschaftlich gesagt. Vrgl. 1. Kor. 8, 13. — μέρος ἔχειν μετὰ τινος bezeichnet das *Antheilhaben an demselben Verhältnisse mit Jemand*, Matth. 24, 51. Luk. 12, 46., nach dem Hebr. כִּי רַחֵם (Deut. 12, 12.) und כִּי רַחֵם Deut. 10, 9. 14, 27. Ps. 50, 18.). Der Classiker würde sagen οὐκ ἔχεις oder μετέχεις μέρος μου. Es ist die Verneinung des συγκληρονόμου εἶναι Χριστοῦ.

V. 10 f. Jesus weist den Jünger zurecht, und zwar so dass er fortfährt, das Waschen, um welches es sich handelt, nach dem höhern Sinn, dessen Symbol es sein soll, zu meinen, um dadurch den ihn Missverstehenden auf das rechte geistliche Verständniss der Sache zu leiten. Dem bloßen Wortsinne nach sagt er: „*Wer sich gebadet hat, hat nichts weiter nöthig als die (vom Wege wieder beschmutzten) Füße sich zu waschen; vielmehr ist er (abgesehen von dieser nöthigen Reinigung der Füße) rein am ganzen Leibe.*“ Aber dieser Erfahrungssatz des sinnlichen Lebensgebietes dient zur symbolischen Hülle des ethischen Gedankens, welchen Jesus darstellen will: „*Wer die sittliche Reinigung bereits im Allgemeinen und Ganzen in der Gemeinschaft mit mir erfahren hat, gleich dem, welcher im Bade seinen ganzen Körper gereinigt, der bedarf nur der Erledigung des im Lebensverkehr wieder angenommenen sündlichen Schmutzes im Einzelnen, wie ein Gebadeter nur der Fusswaschung wieder bedarf; sonst aber ist er rein nach seiner ganzen sittlichen Persönlichkeit.*“ Dieses die tägliche Busse fordernde Bedürfniss der Einzelreinigung, welches Jesus hier am λελουμένος durch τοὺς πόδας νίψασθαι darstellt, wie ist es grade bei Petrus hervorgetreten! z. B. nachdem er den Herrn verleugnet und nach der Heuchelei in Antiochia Gal. 2. Die Ganzreinigung aber, welche durch den Einfluss Christi mittelst seines Wortes und Geistes geschehen ist, durch ὁ λελουμένος zu versinnlichen, bot sich durch die eben vorzunehmende Fusswaschung als Correlat derselben so höchst natürlich dar, dass eine Anspielung auf die Taufe (*Theod. Mopsv., Augustin., Rupert., Erasm., Jansen, Zeger, Corn. a Lap., Schoettg. u. V. auch Olsh., B. Crus. u. Ewald*) nicht zu begründen, und nicht einmal eine Bezugnahme

auf die keinesweges allgemeine Sitte, sich vor Tische zu baden, vorauszusetzen erforderlich ist. Als das bei ὁ λελουμένος vorgestellte *reinigende* Element ist das Wort zu deuten, wie auch in dem der abgebildeten Sache nach analogen Gleichniss vom Weinstock das καθαροί ἐστε 15, 3. nur auf das Wort Christi als Grund zurückgeführt ist. Ganz willkürlich aber hat man (*Theophyl., Lampe*) die Bedeutsamkeit des νίπασθαι τοὺς πόδας speciell auf Jes. 52, 7. bezogen. — καὶ ὑμεῖς καθαροί ἐστε) Damit macht nun Jesus die *Anwendung* des vorher in der Form eines allgemeinen Satzes Gesagten auf Petrus und seine Mitjünger. „Auch ihr seid rein“, wie ich es nämlich eben vom λελουμένος gesagt habe; auch ihr habt durch euere Lebensgemeinschaft mit mir diese sittliche Reinheit eurer ganzen Persönlichkeit erlangt; aber — so setzt er mit tiefem Schmerze, den Judas Ischar. im Blicke, hinzu — aber nicht Alle! Einer ist unter euch, welcher den reinigenden Einfluss der Verbindung mit mir an sich vereitelt hat! Hatte aber Petrus bisher noch nicht die sinnbildliche Bedeutung der Worte Jesu gefasst — jetzt bei dieser Anwendung καὶ ὑμεῖς etc. und bei diesem tragischen Zusatze ἀλλ’ οὐχὶ πάντες musste sie seinem Verständnisse aufgehen. — ἥ) giebt dem schlechthin gesagten οὐκ ἔχει χρ. eine vergleichende Beziehung: hat kein Bedürfniss (*weiter*) als. Vrgl. Xen. Mem. 4, 3, 9. Herod. 6, 52.: οὐ δυναμένους δὲ γινῶναι ἢ καὶ πρὸ τούτου (*besser als auch vordem*). Soph. Trach. 1016. Winer p. 451. — τὸν παραδίδ. αὐτόν) seinen Ueberlieferer, Matth. 26, 48. Joh. 18, 2. — Was man übrigens von einer antipetrinischen Absichtlichkeit u. St. trotz 1, 43. 6, 68 f. gesagt hat (*Strauss, Schwegl., Baur, Hilgenf.*), wobei dem Petrus sogar das Verlangen einer ebionitischen Lavation des ganzen Körpers in den Mund gelegt worden (*Hilgenf.*), ist völlig aus der Luft gegriffen.

V. 12 f. Γινώσκετε etc.) ἐρωτᾷ ἀγνοούντας, ἵνα διεγείρῃ εἰς προσοχήν, Euth. Zig. Vrgl. Dissen ad Dem. de cor. p. 186. — τί) nämlich dem geistigen Gehalte nach, dessen symbolische Darstellung die äussere Handlung war. — V. 13. Ihr ruft mich Lehrer und Herr. So redeten die Rabbinen-Schüler ihre Lehrer רבן und מר an. S. Lightf. u. Schoettg. Und so nannten auch die Jünger Jesum als den Messias, dessen Schüler (Matth. 23, 8.) und δοῦλοι (V. 16.) sie wären. Ueber den Nominat. tituli s. Winer p. 164.

V. 14 f. Nicht die Handlung selbst, sondern ihr sittliches Wesen verordnet er ihnen zur Ausübung nach sei-

nem Beispiele. Dieses sittliche Wesen aber besteht nicht in der demüthigen und dienenden Liebe *überhaupt*, in welcher Jesus durch die Fusswaschung den Jüngern habe ein Exempel geben wollen, sondern wie V. 10. beweist, in der dienenden Liebe, welche in aller Selbstverleugnung und Demuth *für die sittliche Reinigung und Läuterung Anderer thätig ist*. Wie Jesus diese Dienerliebe eben durch sich selbst dargestellt hatte, als er, obwohl ihr Herr und Meister, an seinen Jüngern das Slavengeschäft der Fusswaschung, aber als Sinnbild seiner sie geistlich reinigenden Liebeswirksamkeit, verrichtete, so sollten sie sich auch unter einander die Füsse waschen, d. h. *mit der nämlichen selbstverleugnenden Liebe wechselseitig zur sittlichen Reinigung sich einander dienstbar sein*. Die Fassung der Vorschrift *ἵψετε* etc. im *eigentlichen* Sinne war nicht die der apostolischen Zeit, sondern kam erst später auf, und hatte (erst seit dem 4. Jahrh.) die Einführung des Fusswaschens an den Getauften am Gründonnerstage und anderer Fusswaschungen zur Folge (späterhin auch bei den Mennoniten und in der Brüdergemeinde); 1. Tim. 5, 10. hat die nicht rituelle Beziehung der Gastfreundschaft. Das Fusswaschen des Papstes am Gründonnerstage ist ein Ausfluss der Anmaassung der Stellvertretung Christi. Mit Recht hat die Kirche die Fusswaschung nicht unter die Sacramente aufgenommen; denn nicht die Handlung selbst, sondern nur das geistliche Thun, welches sie sinnig darstellt, hat Jesus den Jüngern geboten, und lediglich auch an diesen sittlichen Inhalt die Verheissung V. 17. geknüpft, daher ihr die wesentlichen Merkmale des Sacramentsbegriffs abgehen, die Einsetzung in sacramentaler Form, so wie die sacramentale Verheissung und die collative Kraft. Diess gegen Böhmer in den Stud. und Krit. 1850. p. 829 ff., welcher es als Vergehen gegen die heilige Schrift bezeichnet, dass die protestantische Kirche das Fusswaschen Christi nicht als Sacrament anerkannt hat, wofür es ausser der Griechischen Kirche Bernh. Clarev. („*sacram. remissionis peccatorum quotidianorum*“) erklärte. — *ἐγὼ — καὶ ὑμεῖς*) argum. a majori ad minus. Das in *ἐγὼ* liegende Majus wird durch das nachgebrachte *ὁ κύριος κ. ὁ διδάσκ.* noch besonders fühlbar gemacht, weshalb auch das Hauptmoment, *ὁ κύριος* (vgl. V. 16.), hier *vorgerrückt* ist. — *ὑπόδειγμα*) später statt des alten *παράδειγμα*. Lobeck ad Phryn. p. 12. — *ἵνα* etc.) Absicht der Beispielsgebung: damit, wie *ich* euch gethan habe („in *genere actus*“, Grot.), auch ihr thuet, indem ihr nämlich in selbstverleugnender Liebe euch einan-

der zur Entledigung aller sündlichen Befleckung dienstbar seid, wie ich meinerseits an euch so eben diese auf euere sittliche Reinigung gerichtete dienende Liebe im Sinnbilde der Fusswaschung vorbildlich vollzogen habe.

V. 16 f. Wahrlich, ihr die Geringeren (*ἀπόστολος: Gesandter*) dürftet euch dem nicht entziehen, was ich der Grössere hier geleistet habe. Vrgl. 15, 20. Matth. 10, 24. Luk. 6, 40. — *ταῦτα*) was ich euch hiernach (V. 13—16.) durch die Fusswaschung an meinem *ὑπόδειγμα* dargestellt und zur Pflicht gemacht habe. — *εἰ* ist die allgemeine Bedingung, und *ἐάν* die besondere, hinzutretende. Vrgl. über die doppelte Protasis *Stallb. ad Plat. Phaed. p. 67. E. Apol. p. 20. C. Klotz ad Devar. p. 512. Ellendt Lex. Soph. I. p. 493.* Das *εἰ* setzt *bestimmt* (*οἶδατε δὲ αὐτὰ παρ' ἐμοῦ μαθόντες, Euth. Zig.*); *ἐάν* ist *falls* ihr u. s. w. Das Wissen ist objectiv gegeben, das Thun subjectiv bedingt. — *μακαρ.*) in Bezug auf das Glück der jetzigen und künftigen *Messianischen ζωή* gesagt. Vrgl. z. 19, 29.

V. 18 f. *Ὁὐ περὶ πάντ. ὑμῶν λέγω*) nämlich diess *μακάριοι ἐστε* etc. „Est inter vos, qui non erit beatus neque faciet ea“, *Augustin.* Unnöthig und unpassend greift *Tholuck* auf V. 10. zurück. — *ἐγώ*) *ich meines Theils*, der göttlichen Bestimmung entgegengesetzt, nach welcher gleichwohl die Apostelwahl so erfolgen musste, dass der Verräther unter die Gewählten kam. Sehr willkürlich legt *Tholuck* in *ἐξελεξ.* die Prägnanz: welche ich *eigentlich* erwählt habe. — *οἶδα*) ich weiss von welcher *Beschaffenheit* sie sind, so dass ich mich also nicht täusche, wenn ich nicht von euch allen sage u. s. w. — *ἀλλ'*) wird *gewöhnlich* als Antithese von *Ὁὐ περὶ π. ὑμ. λ.* genommen und durch *τοῦτο γέγονεν* (nämlich dass ich V. 17. nicht von euch allen sagen kann) ergänzt, während *Andere ἀλλ'* mit *ὁ τρώγων* etc. verbinden, und *ἵνα ἡ γρ. κλ.* als Zwischensatz nehmen (*Seml., Kuinoel*; auch von *Lücke* zugelassen). Ersteres hat kein Recht im Contexte, der die Ergänzung darbieten müsste, eben so wenig wie 1. Kor. 2, 9. ein *τοῦτο γέγονεν* darbietet; Letzteres entspricht dem Gewichte grade dieses Zwecksatzes im Zusammenhange nicht. Die einzig *textmässige* (nicht unjohanneische, wie *Brückn.* meint) Ergänzung ist: *ἐξελεξάμην αὐτοὺς: aber ich habe die Auswahl im Dienste des göttlichen Verhängnisses vollzogen, nach welchem die Schrift erfüllt werden musste* u. s. w. Vrgl. z. 6, 70 f. Die Stelle ist Ps. 41, 10., wo der theokratische Dulder (unbekannt, *wer*; nicht *David*, den die Ueberschrift nennt) seinen Antitypus im Messias hat. Das Citat selbst ist sehr frei. —



ὁ τρώγ. μετ' ἐμοῦ τ. ἄρτ.) abweichend vom Grundtexte (אֲרֵץ לֶחֶם) und von den LXX., doch ohne wesentliche Aenderung des Sinnes (*Vertraulichkeit der Tischgenossenschaft*, welche auch nach Hellenischer Anschauung das Verbrechen in seiner Abscheulichkeit steigerte, s. *Pflugk* ad Eur. Hec. 793.) und unwillkürlich sich darbietend, da Judas eben mit *Jesu* ass (τρώγ. 6, 56–58.). — ἐπ' ἤρην hat erhoben. Beachte das *Praeterit.*; Judas, dem Verrathe so nahe, gleicht dem, welcher die Ferse schon aufgehoben hat, um einem Andern einen Tritt zu versetzen. Das Bild aus dem Unterschlagen des Fusses beim Ringkampfe (πιεσνύειν) im Sinne des Ueberlistens zu deuten, ist sowohl den Worten als auch der Sache (überlistet ward Jesus nicht) weniger angemessen. — V. 19. ἀπ' ἄρτι nicht jetzt, sondern, wie immer im N. T. (1, 52. 14, 7. Matth. 23, 39. 26, 29. 64. Apoc. 14, 13.): von jetzt an. Vorher hat er es noch nicht bestimmt eröffnet. — πιστεύσητε etc.) ihr glaubet, dass ich es (der Messias) bin, und kein Anderer zu erwarten sei, s. z. 8, 24. Wie leicht hätten die Jünger durch das Gelingen des Judas-Verrathes, wenn er ihn nicht als im Zusammenhange des göttlichen Geschickes liegend vorhergesehen und vorhergesagt hätte, im Glauben wankend werden können! Vrgl. 14, 29.

V. 20. Und zur Förderung und Festigung dieser eurer Glaubenstreue, welche trotz des Verraths aus eurer Mitte nicht wanken darf, sage ich euch, dass ihr getrost eurem Berufe als meine Gesandten (20, 21.) entgegengehen könnet. Die hohe segensvolle Stellung meiner Gesandten bleibt so ungeschmälert, dass, wer sie annimmt, mich annimmt u. s. w. Je mehr aber Jesus einen entmuthigenden Eindruck des Verraths auf die übrigen Jünger besorgen musste, desto angelegentlicher (ἀμὴν, ἀμὴν λέγω ὑμ.) führt er diese Ermuthigung ein. Vrgl. *Grot.*: „ostendit ministeria ipsis injuncta non caritura suis solatiis.“ Den Gegensatz des Verraths gegen die Würde des apostolischen Kreises (*Hilgenf.*) will er gewiss nicht betheuern; so selbstverständlich war dieser Gegensatz. Aber auch nicht dem πιστεύς., ὅτι ἐγὼ εἶμι sollen die Worte zur Bestätigung dienen (*Ebrard*); dazu passt die erste Vershälfte nicht. Ferner: V. 20. an V. 16. anzuschliessen (*Lampe, Storr, Klee, Maier*) ist unbefugte Willkür, welche *Kuinoel* noch dadurch steigert, dass er die Worte für eine aus Matth. 10, 40. bei V. 16. beigeschriebene *Glosse* erklärt, welche nachher an unrechter Stelle in den Text gekommen sei, wie denn auch *Lücke*



den Verdacht eines Glossems (aus Luk. 9, 48.) erneuert hat. Die Verbindungslosigkeit (welche auch *Strauss* gegen die Ursprünglichkeit benutzt) ist äusserlich, aber nicht in der Gedankenfolge selbst, und es kommt dabei die Bewegtheit und Ergriffenheit Jesu mit in Anschlag. Nur hat man bei der augenfälligen Gleichheit des Ausspruchs mit Matth. 10, 40. ihn nicht in einem wesentlich verschiedenen Sinne zu deuten (von der Sendung der der Liebesdienste Bedürftigen zu den Jüngern erklärt *Luthardt*).

*Anmerk.* Die Geschichte der Fusswaschung V. 1—20. ist, nachdem *Fritzsche* u. *Strauss* sie als mythische Dichtung verworfen, *Weisse* aber nur einzelne ächte Bestandtheile darin anerkannt hatte, mit Recht von *Schweizer* p. 164 ff. nach ihrem wahren und originellen Gepräge, welches durchaus den Augenzeugen darstellt, vertheidiget worden, wogegen *Baur* nur eine freie Bildung aus synoptischem Stoffe (s. z. V. 2—5.) im Dienste der Idee anerkennen kann, wie auch *Hilgenf.*

V. 21 f. Der Gedanke Jesu kehrt schmerzlich zum Verräther zurück, und davon tief ergriffen und erschüttert bezeugt er nun mit der unumwundensten Bestimmtheit was er weiss, worauf er aber vorher nur hingedeutet: *Einer von Euch wird mich überliefern!* Vrgl. Matth. 26, 21 f., vor dessen Darstellung Joh. den Vorzug hat. — *τῷ πνεύματι* in seinem Geiste (11, 33.), nicht: durch den göttlichen Geist (*Hilgenf.*). — *ἐβλεπον οὖν* etc.) „perculsi rei atrocitate vix credibili animis probis minimeque suspicacibus,“ *Grot.* Judas mag sich eben so gestellt haben.

V. 23 f. Es war aber, zu Tische liegend, Einer von den Jüngern u. s. w., so dass ἦν zu ἐν τῷ κόλπῳ gehört, in εἷς aber liegt, dass der Eine immer diesen Platz gehabt. — Man lag mit dem linken Arme auf das Polster gestützt und die Füße hinterwärts ausgestreckt, so dass die rechte Hand zum Essen frei blieb. Der zunächst Liegende reichte mit dem Hinterkopfe an die Gürtelbauschung (κόλπος, Luk. 6, 38.) des Ersten, und hatte dessen Füße in seinem Rücken; eben so der Dritte am κόλπος des Zweiten. *S. Lightf.* p. 1095 f. — *ὃν ἠγάπ. ὁ Ἰ.) καὶ ἐσχόην.* Vrgl. 19, 26. 20, 2. 21, 7. 20. Es giebt Aufschluss darüber, dass er Jesu nächster Tischgenosse war. Und hier, aus der Erinnerung jenes ihm unvergesslich heiligen Moments bricht bei ihm zuerst diese Selbstbezeichnung durch. Sehr willkürlich aber ist es, dieselbe als Umschreibung seines Namens (*Gotthold*) zu nehmen (s. *Beng., Hengstenb. Christol.*

III. 2. p. 64.), wovon schon der Umstand hätte abhalten sollen, dass niemals ὃν ἦγ. ὁ κύριος (sondern immer ὁ Ἰησοῦς) gesagt ist. — Nach der Lesart κ. λέγει αὐτῷ· εἰπὲ τίς ἐστίν (s. d. krit. Anm.) setzt Petrus, raschen Gemüths wie er war, voraus, Joh. als Vertrauter Jesu werde es wissen, wen dieser gemeint habe \*). Das λέγει ist leise zu denken, worauf auch νεύει weist. Vrgl. V. 28.

V. 25 f. Anschauliche Darstellung. Er legt sich, vom κόλπος Jesu bis an dessen Brust hinauf sich streckend, an letztern an und fragt (leise). — ἐγώ) *ich meinerseits.* — τὸ ψωμ.) welchen er unterdess in die Hand nahm. — ἐπιδώσω) *hingeben werde.* Der Bissen ist als ein Stück Brod oder Fleisch zu denken, welchen Jesus in eine dastehende Brühe (nicht in das ΠΛΗΡ, s. z. Matth. 26, 23., da das Mahl nach Joh. nicht das Passahmahl war) eintaucht. — Die Schlussworte von V. 26. haben etwas tragisch Feierliches. — Durch die Bezeichnung des Verräthers hat Jesus nicht die Neugierde des Johannes, sondern dessen Liebe befriedigt, und diess nicht durch ein Zeichen scheinbaren Wohlwollens gegen Judas, sondern durch ein Zeichen, wie es sich eben zur Schonung des Verräthers über Tische am nächsten darbot. Diess gegen *Weisse*, welcher die ganze Darstellung als Erdichtung aus V. 18. psychologisch misshandelt, und den wahren Hergang nur bei Mark. findet, während *Strauss* dem Luk. (22, 21.) den relativen Vorzug giebt.

V. 27 f. Καὶ μετὰ τὸ ψωμ.) *und nach dem Bissen*, d. h. nachdem ihm Jesus den Bissen gegeben hatte, V. 26. So ist oft auch bei Classikern mit μετὰ nur ein einziges Wort gesetzt, welches nach dem Contexte einen ganzen Satz vertritt. S. *Ast* ad Plat. Leg. p. 273 f. Lex. Plat. II. p. 311. *Jacob* ad Anthol. XIII. p. 82. — τότε) *da*, geflissentliche Hervorhebung des tragischen Zeitpunktes. — εἰς ἡλθεν etc.) so dass er also von jetzt an ein vom Teu-

\*) In diesem und anderen Einzelzügen (18, 15 f. 19, 26 f. 20, 2 f. 21, 3 f. 18, 10. 13, 8. 21, 15 f.) hat man die Absichtlichkeit gefunden, den Petrus weniger vortheilhafter als Johannes, oder überhaupt, erscheinen zu lassen, was mit der antijudäischen Richtung des Verf. zusammenhänge. S. bes. *Baur* p. 320 ff. Vrgl. *Hilgenf.* Evang. p. 335. Hätte aber der Verf. wirklich diese Absicht gehabt, so wäre es ihm, da er so ganz frei mit dem historischen Stoffe geschaltet haben soll, ein Leichtes gewesen, ihr in dogmatischen Punkten (worauf es doch vornehmlich angekommen wäre) Genüge zu leisten, und noch leichter, 1, 43. u. 6, 68 f. zu verschweigen. Vrgl. z. V. 10 f.

fel *Besessener* war. Mark. 5, 12 f. 9, 25. Luk. 8, 30. Matth. 12, 45. Der Ausdruck (vgl. Luk. 22, 3.) verbietet eine *bildliche* Ausdeutung (Judas habe sich nach dieser von ihm verstandenen Kenntlichmachung völlig verstockt), welche schon *Theod. Mopsv.* hat. Die gänzliche Verstockung war eben die Folge dieser teuflischen Besitznahme. Aber gegen einen gleichsam magischen Causalzusammenhang des Teufelseingangs mit dem Bissen hat sich mit Recht schon *Cyrrill.* erklärt. Vielmehr ist die Vorstellung, dass jetzt, als eben Jesus durch den Bissen den Judas als von ihm aufgegeben bezeichnet hat, dieser damit dem Teufel zum ungehinderten Eingang verfallen ist (*καθάπερ τινὰ πύλην τὴν τοῦ φυλάττοντος ἐρήμην*, *Cyrrill.*) und diesen Eingang erfährt. — *ὁ ποιεῖς, ποιήσον τάχιον*) was du zu thun vorhast (vgl. V. 6. *Winer* p. 237.), *thue schneller*. Im *Comparat.* liegt der Begriff: *beschleunige* es. So öfter bei Homer *θᾶσσον*. S. *Duncan* Lex. ed. Rost p. 524. u. s. überh. *Winer* p. 217. Ueber die Gräcität von *τάχιον* s. *Lobeck* ad *Phryn.* p. 77. Der *Imperat.* aber ist nicht *permissiv* (*Grot.*, *Kuinoel* u. M.), sondern Jesus *wünscht wirklich*, die ihm im Zusammenhange des göttlichen Verhängnisses jetzt bestimmte letzte Entscheidung (seine *ώρα*) *so bald als möglich* zu überstehen. Die resignirte Entschiedenheit will keine Zögerung. Legt man die Absicht unter, Jesus habe die *lästige Nähe des Verräthers* *weggewünscht* (*Ambros.*: „ut a consortio suo recederet,“ vgl. *Lücke*, *B. Crus.*, *Tholuck*), so greift man aus dem Erfolge vor.

V. 28 f. *Οὐδεὶς*) auch Johannes nicht ausgenommen (gegen *Bengel*, *Kuinoel*, *Lange*), welchem der Gedanke, dass schon jetzt der Vorrath geschehen solle, fern lag. — *πρὸς τί*) zu welchem Behufe. — V. 29. *γάρ*) beispielsweise Nachweis dieses Nichtverständnisses. Einige Jünger hatten jene Worte als Geheiss genommen, *ein dem Judas* (dem Cassenführer) *bewusstes Geschäft zu beschleunigen*. Sie hatten deshalb zwei nähere Vermuthungen, zwischen welchen sie schwankten, beide Erzeugnisse der Rathlosigkeit, aber nicht ungereimt, da nicht gesagt wird, dass sie das *augenblickliche Besorgen*, noch in der Nacht, gemeint haben. — *εἰς τ. ἑορτ.*) gehört zu *ὡν χρ. ἔχ.* Es war also noch *kein* Bedarf auf das Fest gekauft. Dieses, und zwar nach der bereits V. 1. beigebrachten Zeitangabe, setzt voraus, dass das gegenwärtige Mahl nicht die Festmahlzeit selbst war, denn letztere gehörte zum *Feste selbst*, welches nach V. 1. noch *bevorstand* (gegen *Wieseler* p. 366. 381. *Tholuck*, *Lange*, *Luthardt* u. M.). S. auch *Bleek* p. 129 f.

*Rück.* Abendm. p. 27 f. *Hilgenf.* Paschastr. p. 147. — τοὺς πτωχοῖς) als das von dieser zweiten Annahme betroffene andere Subject vorangestellt. Vrgl. Gal. 2, 10. Diess Geben an die Armen ist ebenfalls als zur bevorstehenden *Festfeier* derselben bestimmt gedacht, weil man sich damit das *jetzige* Geheiss an den Schaffner erklären wollte. — Beim Uebergang in die indirecte Rede ist ἡ etc. zu vervollständigen: *oder er habe ihm jenes gesagt, damit er u. s. w.*

V. 30 f. Ἦν δὲ νύξ) Das Mahl hatte Abends begonnen, und — man berücksichtige auch den Zeitaufwand der Fusswaschung — sich bereits bis in die Nacht hineingezogen. Dieser *Schluss* der Erzählung vom Judas hat, ungesucht, etwas *Schauerliches*, und gerade in dieser einfachsten Kürze des Ausdrucks tief *Ergreifendes*. Vrgl. Luk. 22, 53. Mit ὅτε οὖν ἐξῆλθε beginnt ein neuer Absatz. Mit Weglassung von οὖν (s. d. krit. Anm.) diese Worte noch an ἦν δὲ νύξ anzuschliessen (*Chrys., Theophyl., Euth. Zig.* u. M. auch *Beng., Paulus*), hat, abgesehen von dem kritisch gesicherten οὖν, wider sich, dass das folgende λέγει sehr abgerissen stehen\*), ὅτε ἐξῆλθε selbst sehr überflüssig sein, und der tiefere Eindruck des bloßen ἦν δὲ νύξ am Schlusse verloren gehen würde.

V. 31 f. Νῦν ἐδοξάσθη etc.) Der Verräther ist hinaus, und nun ergiesst sich das freier und leichter gewordene Herz des Herrn zunächst wie in eine Prolepsis des nahen Triumphes. Im Angesichte des Todes sieht er *sein Werk als vollendet*, und dadurch sich *verherrlicht*, und in seiner Ehre *Gottes Ehre!* Die δόξα ist noch nicht die himmlische Glorie, auf welche erst V. 32. (δοξάσει) kommt. Auch Letzteres vom Todesleiden, sofern er Jesu zur Verherrlichung diene, zu fassen (*Luthardt*), hat den Wechsel der Tempora, der nicht als unabsichtlich zu betrachten ist, wider sich und setzt die Unächtheit von εἰ ὁ Θεὸς ἐδοξ. ἐν αὐτῷ voraus (s. d. krit. Anm.). — καὶ ὁ Θεὸς etc.) und — wie heilig und hehr ist die Verherrlichung des Menschensohnes! — *Gottes Verherrlichung* ist in der seinigen geschehen; denn Christi Ehre gereicht zur Ehre Gottes, dessen Werk er vollbracht hat. — ἐν αὐτῷ) in ihm, in seiner Person, sofern sie verherrlicht worden. — V. 32. verhält sich zu V. 31. *klimaktisch*, von der δόξα, welche er an der Schwelle des Todes hat, auf die *himmlische Glorie*, die ihm nunmehr Gott gewähren wird (daher Futur. δοξάσει), über-

\*) daher U. das οὖν erst nach λέγει setzt, was *Ewald* billiget.



gehend. — εἰ ὁ θεὸς ἐδοξ. ἐν αὐτῷ) feierliche Wiederholung, um ein Weiteres anzuschliessen. — ἐν ἑαυτῷ) *in sich selbst*, dem ἐν αὐτῷ als Vergeltung entsprechend. Er wird von Gott so verherrlicht werden, dass seine himmlische Glorie *in Gottes selbsteigener δόξα* enthalten sein wird; seine Herrlichkeit wird keine andere sein, als die göttliche selbst, in Gott selbst vollzogen (vrgl. Kol. 3, 3.) durch die Rückkehr in Gottes Gemeinschaft, aus welcher er ausgegangen und Mensch geworden war. Vrgl. 17, 5. — Das erste καὶ V. 32. ist das *auch* des entsprechenden Verhältnisses (hinwiederum), und das zweite: *und zwar* (*Hartung* Partikell. I. p. 145.). Zur Vorstellung der *Vergeltung* vrgl. Phil. 2, 9. — εὐθύς) *sofort*; denn wie nahe ist diess selige Ziel, zu welchem der Tod der Hingang ist!

V. 33. Das εὐθύς macht im Hinblick auf seine Geliebten, die er zurücklassen soll, seine Stimmung, welche eben schon die der Ueberwindung war, wieder weich und gerührt. Hier zuerst das zärtliche *τενία* (vrgl. 21, 5.), mit aller Innigkeit der scheidenden Liebe. — *μικρόν*) Accus. Neutr. Vrgl. 14, 19. 16, 16. Hebr. 10, 37. LXX. Hiob 36, 2. Sap. 15, 8. al. — *καθὼς εἶπον τ. Ἰουδ.*) diesen aber in strafender Beziehung 7, 34. 8, 21. 24. und mit dem drohenden Zusatze *καὶ οὐχ εὐρήσετε*. Und für die Jünger ist das *οὐ δύνασθε ἐλθεῖν* von der *zeitweiligen* Unmöglichkeit gemeint. S. 14, 2f. — ἄρτι) Länger konnte er sie nicht damit verschonen \*).

V. 34. Für die nach V. 33. Zurückzulassenden nun des Scheidenden *Gebot*, welches er ein *neues*, d. i. noch nicht gegebenes Gebot nennt, um es desto tiefer als das specifisch Maassgebende ihres Verhaltens ihnen einzuprägen. Die *Neuheit* liegt nicht in dem Gebote der Liebe an sich (denn s. Lev. 19, 18. vrgl. Matth. 5, 43 ff. 19, 19. 22, 37 f.), aber auch nicht in dem in *καθὼς ἡγάπ. ὑμ.* gefundenen *Grade* der Liebe, so dass gefordert werde, man solle den Nächsten nicht *blos* *ὡς ἑαυτόν*, sondern *ὑπὲρ ἑαυτόν* lieben (*Cyrril.*, *Theod. Mopsv.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.* u. V., s. bes. *Knapp* Scr. var. arg. p. 369 ff.), da *καθὼς* nicht den Grad anzeigt (s. nachher), und ohnehin das alttestamentliche *ὡς ἑαυτόν* die Selbstaufopferung der Liebe nicht ausschliesst, sondern einschliesst. Die *Neuheit* liegt

\*) Ebrard setzt nach λέγω ein Kolon: „und *euch* sage ich: *jetzt* (könnet ihr noch nicht dorthin gehen).“ So unverständlich etwas Selbstverständliches, was gar keine sinnige Beziehung hätte, zu sagen, ist zumal dem Johanneischen Jesus gänzlich fremdartig.



vielmehr in der *Triebkraft* der Liebe, welche die Liebe Christi sein soll, die man *erfahren* hat. Vrgl. 1. Joh. 3, 16. Dadurch erhält das an sich alte Gebot die neue Bestimmtheit (*αὐτὸς αὐτὴν ἐποίησε καινὴν τῷ τρόπῳ*, Chrys.) und den neuen sittlichen Charakter und Inhalt, und ist, mit dieser specifisch neutestamentlichen, auf dem Glauben an Christum gegründeten Bestimmtheit gegeben, ein *neues* Gebot. Vrgl. auch Luthardt u. Ebrard. In so fern hat der Sache nach Grot. Recht, wenn er, wie auch Kölbinger (in d. Stud. u. Krit. 1845. p. 685 ff.) die christliche Bruderliebe, in ihrer Verschiedenheit von der allgemeinen Nächstenliebe, als das *Neue* betrachtet, welches vorgeschrieben werde. Nur beruht diese Verschiedenheit eben darin, dass die christliche Bruderliebe gegenseitig von der eignen Erfahrung der Liebe Christi bestimmt und getragen sein muss; wie dessen Keiner inniger und wahrer sich bewusst sein konnte als eben Johannes selbst, zumal während er das *καινὴν* und das *καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς* schrieb. Wortwidrig sind die Fassungen: ein Gebot, welches alle Gesetze des N. T. enthält, im Gegensatz gegen die vielen Gesetze des A. T. (Luther); *praeceptum illustre* (Hacksp., Hammond, Wolf), *mandatum ultimum* = Testament (Heumann), ferner: *ὁπλοτέρην ἐν ᾧ πᾶσιν*, ein *jüngstes* Gebot (Nonnus), ferner: ein *nie veraltendes* Gebot, mit stets jugendlicher Frische, als ob *ἀεὶ καινὴν* stände (Olsh.\*), ferner ein *erneuetes* (Jansen, Maldon., Schoettg., Raphael u. schon Iren.) oder gar ein den alten Menschen *erneuerndes* Gebot (Augustin.), ferner: ein von euch *unerwartetes* Gebot (Seml. nach der Voraussetzung des eben geführten Rangstreites Luk. 22, 24 ff.). Nach de Wette geht *καινὴν* darauf, dass in dem Gebote das *Princip des neuen von Christo gebrachten Lebens* liegt. So wäre also *καινὴ ἐντολή* hier ein neues sittliches *Princip* (vrgl. Gal. 6, 2.), dem alttestamentl. Principe der Gerechtigkeit entgegengesetzt. Das ist die neue *ἐντολή* (vrgl. schon Melanth.), es wird aber durch diese einfachen Worte nicht *gesagt*. Wortwidrig endlich und ohne alle Andeutung im Texte Lange: eine neue *διαθήκη*, welche die *Abendmahlsstiftung* sei, die Christus hier gemacht habe. Ohnehin ist diess wider die augenfällige Parallele 1. Joh. 2, 8. — *ἵνα ἀγαπ. ἀλλ.*) Der Inhalt des Gebotes ist als *Absicht* des *ἐντ. καιν. διδ. ὑμ.* vorgestellt. — *καθὼς ἠγάπ. ὑμ.*) ist nur durch ein Komma von *ἀλλήλ.* zu trennen, das *Agens* des *ἀγαπ.*

\*) So auch Calov., welcher aber noch viele andere verschiedenartige Fassungen zusammenmengt.

ἀλλ. enthaltend, und dann wird durch ἵνα καὶ ὑμεῖς etc. die hieher gehörige ethische Absicht des ἡγάπ. ὑμ. zugefügt; den Nachdruck aber haben ἀγαπᾶτε, ὑμᾶς, καὶ ὑμεῖς. Daher: damit ihr euch *liebet* einander in Gemässheit dessen, dass ich *euch* geliebt habe, und zwar zu dem Zwecke euch geliebt habe, damit *auch* ihr euerseits u. s. w. Dass aber καθὼς hier nicht den *Grad* ausdrücke, sondern das zum ἀγαπ. ἀλλ. treibende entsprechende Verhältniss, ergibt sich aus dem hinzugefügten Absichtssatz ἵνα καὶ ὑμεῖς etc. (ohne ein οὕτως oder dergl.) mit logischer Nothwendigkeit. Es ist wie unser *wie denn* (vrgl. z. 12, 35. 1. Kor. 1, 6. Eph. 1, 4. Matth. 6, 12.) *grundangebend*, wie sehr häufig auch im Classischen ὥς (Klotz ad Devar. p. 766. Ast Lex. Plat. III. p. 584.). Den Satz καθὼς — ἀλλήλους als Parallele des vorherigen ἵνα ἀγαπ. ἀλλ. zu nehmen, wobei καθὼς ἡγ. ὑμ. mit Nachdruck vorangestellt sei (so Viele von Beza bis de Wette), entspricht dem sonstigen einfachen Style des Joh. nicht. — ἡγάπησα) Aor.; denn Jesus sieht sich schon am Ende des Werks seiner liebenden Selbsthingabe. Vrgl. V. 1. — Uebrigens ist V. 34. nicht so zu deuten, dass Christus eine neue *Gesetzgebung*, im Gegensatz gegen die Mosaische, ertheile (*Hilgenf.*, vrgl. oben *Luther*). Er sagt ja nicht νόμον καινόν. Die ἐντολὴ καινὴ gehört vielmehr zu seiner πλήρωσις des Gesetzes (Matth. 5, 17.).

V. 35. Ἐν τούτῳ) daran. S. Winer p. 345. — ἐμοί) nicht Dativ, sondern *mei*, aber mit Nachdruck wie 15, 8., vrgl. 18, 36. — Wie sehr die Liebe wirklich das „Gnosisma Christianorum“ (*Beng.*) war (1. Joh. 3, 10 ff.), s. b. *Neand. Denkw.* I. p. 97.

V. 36—38. Dem Petrus liegen die Worte V. 33. noch im Sinne; er hat sie nicht verstanden, kann sich aber deshalb um so weniger von ihnen losmachen, und fragt daher: πῶ ὑπάγεις; Jesus beantwortet diess nicht gradezu, sondern verweist ihn an die eigene Erfahrung einer spätern Zukunft, wo er (auf dem Wege des Märtyrertodes) ihm nachfolgen werde, was jetzt nicht möglich sei. Letzteres ist dem feurigen Petrus auffallend, da er sich bereit weiss, selbst sein Leben aufzuopfern für ihn. Dieses Feuer dämpft dann Jesus V. 38. — οὐ δύνασαι) nicht vom *sittlichen Können* gemeint (gegen *Tholuck*) wie es Petrus nahm, sondern von *objectiver* Möglichkeit wie V. 33. Auch der Jünger hat „seine Stunde.“ — τ. ψυχ. θήσω) S. z. 10, 11. — Ueber die Verschiedenheit, dass Matth. u. Mark. die Voraussagung der Verleugnung auf den Weg nach

Gethsemane verlegen (Luk. 22, 33. stimmt im Wesentlichen mit Joh.), s. z. Luk. 22, 31. Der Spruch V. 38. selbst ist bei Joh. (ohne *δύς*) gewiss ursprünglicher als bei Mark. 14, 30.

*Anmerk.*: Die Frage, an welche Stelle des Johann. Berichts die Feier des Abendmahls gehöre, entscheidet sich auf Grund von Matth. 26, 23—25. (gegen Luk. 22, 21.) nicht näher, als dahin, dass das Abendmahl nicht vor dem Weggange des Judas \*), mithin erst nach V. 30. seine Stelle findet. Aber etwas Bestimmteres ist nicht zu sagen (*Paulus*, *B. Crus.*, *Kahn*: gleich nach V. 30., wogegen aber die Lesart *οὐν* vor *ἐξῆλθε* V. 30. ist; *Lücke*, *Maier* u. M. zwischen V. 33. u. 34., wogegen die auf V. 33. zurückblickende Frage des Petrus streitet V. 36.; *Neand.*, *Ammon* u. *Ebrard*: nach V. 32.; *Tholuck*: V. 34., ja *Lange*: die *ἐντολὴ καινὴ* V. 34. sei die Verordnung des Abendmahls selbst; *Olsh.*: nach V. 38.), da die ganze Composition des Joh. in diesen Kapiteln das Abendmahl völlig ausser Betracht lässt, und so zusammenhängt, dass in der That nirgends in seiner Darstellung eine Oeffnung zur Einfügung nachzuweisen steht, was zwar die freie Zusammenkettung der Reden von Seiten des Joh. beweist, nicht aber sein Nichtswissen von der Stiftung (*Strauss*), und nicht zu den extremen Annahmen berechtigt, sie sei schon vor der Fusswaschung (*Seiffert*) oder erst nach 14, 31. (*Kern*) zu setzen. So auch *Beng*, *Wichelhaus* u. *Röpe* sofern sie Jesum 14, 31. zum Paschmal nach Jerusalem aufbrechen lassen. S. z. 14, 31.

## K A P. XIV.

Vor *πορεύομαι* V. 2. ist *ὅτι* (*Lachm.*, *Tisch.*) so entschieden bezeugt, dass es aufgenommen werden muss. Seine Auslassung ist daher zu erklären, dass man es für das Recitativ. nahm, wornach es entbehrlich erschien, wie so oft das recitative *ὅτι* in den Codd. übergangen ist. — V. 3. *καί* vor *ἔτοιμ.* fehlt bei A. E. G. H. K. Δ. Minusk., einigen Verss., Phot. Getilgt von *Matth.* u. *Lachm.* D. M. Minusk. Syr. Cant. Theophyl. Euth.: *ἔτοιμάσαι*. Diese mechanische Wiederholung aus dem Vorigen war die Ursache der Weglassung des *καί*,

\*) Dass Judas das Abendmahl nicht mit gefeiert, ist neuerlich (auch von *Kahn*, nicht von *Hofm.*) fast allgemein anerkannt, obgleich sonst (auch schon bei den Vätern) die gegentheilige Ansicht überwiegend war und durch dogmatisches Interesse (in der Lutherischen Kirche wegen des Genusses der Unwürdigen) unterstützt wurde. S. *Wichelh.* Komm. z. Leidensgesch. p. 256 f.

welches jedoch durch B. C. L. N. U. X. A. Vulg. It. u. and. bedeut. Zeugen noch sehr stark bezeugt ist. — V. 4. οἶδατε, καὶ τ. ὁδόν οἶδατε) Bloß οἶδατε τ. ὁδόν haben B. C.\* L. Q. X. 157. Copt. Aeth. Pers. p. Verc. So *Tisch.*, während *Lachm.* καὶ und das zweite οἶδατε nur einklammert. Die *Recepta* ist erklärende Erweiterung; gegen sie zeugt auch V. 5. — V. 5. δυνάμεθα τ. ὁδόν εἰδέναι) *Lachm.* u. *Tisch.*: οἶδαμεν τὴν ὁδόν, nach B. C.\* D. Codd. It. Cyr. Tert., unter welchen jedoch einige (auch D.) τ. ὁδ. οἶδ. haben. Die *Recepta* ist erklärende Erweiterung. — V. 7. ἐγνώκετε ἅν) B. C.\* L. Q. X. Minusk. Cyr. Ath.: ἅν ᾗδετε, oder (X) ᾗδ. ἅν. Aus 8, 19. — V. 9. τοσοῦτον χρόνον) *Lachm.*: τοσοῦτον χρόνον, nach D. L. Q. Cyr. Zu schwach bezeugt. — V. 11. Nach ἐμοί hat *Elz.* ἐστίν. Ergänzung gegen entscheidende Zeugen. — μου am Ende ist verworfen von *Schulz*, getilgt von *Tisch.* Es hat den Verdacht mechanischer Wiederholung; doch sind die auslassenden Zeugen (unter den Codd. nur D. L. 33.) zu schwach. — V. 12. μου) ist nach überwiegenden Zeugen mit *Lachm.* u. *Tisch.* zu tilgen. — V. 14. fehlt ganz bei X. A. Minusk., einigen Verss., Chrys., Monn., welche Zeugen aber zu schwach sind, als dass man mit *Rinck* Lucubr. p. 348. ihn verurtheilen dürfte, zumal er wegen des gleichen Anfangs von V. 14. u. 16. und bei seiner Entbehrlichkeit sehr leicht übergangen werden konnte. — V. 16. μένῃ) B. L. Q. X. Codd. It. Goth. Copt. Syr. u. m. Väter haben ᾗ. So *Lachm.* (aber mit B. hinter αἰῶνα) u. *Tisch.* Richtig; μένῃ ist ein näher bestimmendes Glossem aus V. 17. — V. 17. ἔσται) *Lachm.*: ἐστίν nach B. D.\* Minusk. Verss. Lucif. Je nachdem man MENEI als Praes. (E. G. K. M. U. X. A.) oder als Futur. (Vulg.) nahm, kann ἐστίν oder ἔσται darnach geschrieben sein; daher nur das Uebergewicht der Zeugen entscheidet, welches für das Futur. spricht. — V. 20. Da das erste ὑμεῖς in den Zeugen theils hinter, theils vor γνώσ. (so, aber eingeklammert, bei *Lachm.*) steht, theils ganz fehlt (A. Verss. Väter), so ist es für Zusatz zu halten. — V. 22. Statt καὶ τί haben *Elz.* u. *Lachm.* bloß τί, nach überwiegenden Zeugen. Aber leicht ward καὶ von den unfeinen Schreibern übergangen, zumal auch das vorhergehende πύριε veranlassen konnte es zu übersehen. — V. 23. ποιήσομεν) *Lachm.* u. *Tisch.*: ποιησόμεθα, nach erheblichen Zeugen (auch D. mit ἐλεύσομαι u. ποιήσομαι spricht für das Med.). Richtig; das Med., welches Joh. sonst nirgends hat, war den Abschreibern ungeläufig. — V. 28. ἡγαπᾶτε) D.\* H. L. u. wenige Minusk.: ἀγαπᾶτε, welches *Buttm.* in d. Stud. u. Krit. 1858. p. 481 f. bevorzugt. Zu schwach bezeugt, und wie leicht fand das Imperf. als den Jüngern die Liebe absprechend Anstoss! — Zwischen ὅτι und πορεύομαι hat *Elz.* εἶπον, gegen entscheidende Zeugen. Einschlebsel nach dem Vorigen.

V. 1. \*) Von Petrus wendet sich nun Jesus mit trostreicher Zusprache in Betreff seines nahen Scheidens an die Jünger überhaupt. Die ganzen folgenden Abschiedsreden bis 17, 26. müssen aus den tiefsten und unvergesslichsten Erinnerungen des Apostels, die in genialer Weise wieder lebendig gemacht und weiter ausgeführt werden, erwachsen sein. Es hängt mit der ganzen Eigenthümlichkeit der Johanneischen Geschichte des letzten Mahls zusammen, dass die Synoptiker keine Parallelen *dieser* Abschiedsreden darbieten. Daher ist es nicht ausreichend und der nothwendigen eigenen Erinnerung des Joh. nicht entsprechend, ihn von gewissen *Grundworten früherer Evangelien* ausgehen zu lassen, welche er wie ein geistesmächtiger Spieler durch die freiesten, zugleich aber treffendsten und bezauberndsten Wechsel verklärt habe (Ewald). — *μὴ ταρασσ.* von Besorgniss und Bangigkeit. Vrgl. 12, 27. Es geht auf das, was er im Vorherigen von seinem *Weggange* gesprochen, nicht, wie Chrys., Theod. Mopsv., Theophyl., Euth. Zig. u. V. wollten, auf die *Verleugnung des Petrus*, nach deren Vorhersagung auch die übrigen Jünger für ihre Standhaftigkeit besorgt geworden wären. Diess ist irrig, weil die folgende Rede keinen Bezug darauf nimmt. — *πιστεύετε* etc.) Damit fordert sie Jesus nicht zum Glauben überhaupt auf (den hatten sie ja), sondern zu dem zuversichtlichen *Vertrauen*, durch welches das *μὴ ταρασσεσθαι* bedingt war: *trauet auf Gott und auf mich trauet.* Beide *πιστεύετε* imperativisch zu fassen (Cyrill., Goth., Nonn., Theophyl., Euth. Zig., Beng. u. M. auch Knapp, Paulus, Kuinoel, Lücke, Tholuck?, de Wette, B. Crus., Maier, Luthardt\*\*), erscheint dem vorhergehenden Imperat. und der Unmittelbarkeit der Zusprache am angemessensten. Andere: das erste *πιστ.* sei Indicat., und das zweite Imperat.: *ihr glaubet an Gott, so glaubet auch an mich* (Vulg., Erasm., Luther in d. Ausl., Castal., Beza, Aret., Maldon., Grot. u. M.). Luther, welcher

\*) Luther's Auslegung von Kap. 14. 15. 16. ist aus d. J. 1538. Er nennt diese Reden „die beste und tröstlichste Predigt, so der Herr Christus auf Erden gethan,“ auch „einen Schatz und Kleinod, so mit der Welt Gut nicht zu bezahlen.“ — Das Buch Luther's (aus Predigten entstanden, welche Casp. Cruciger nachgeschrieben), gehört zu seinen geist- und lebensvollsten Schriften. Wie hoch er es selbst hielt, s. b. *Matthesius* eilfte Pred. (ed. Nürnberg. 1592. p. 119. a.).

\*\*) So auch Ebrard, welcher aber unpassend nach einem vermeintlichen Hebraismus (s. z. Eph. 4, 26.) den Sinn findet: „glaubet an Gott, so glaubet ihr an mich.“ So wird aus der gerührten Ansprache eine Reflexion.



den ersten Satz als hypothetische Aussage fasst, was an sich zulässig ist (*Bernhardy* p. 385. *Pflugk* ad *Eur. Med.* 386., vrgl. z. 1, 51.), hat in d. Uebersetz. beide πιστεύετε indicativisch genommen.

V. 2 f. dient zur *Anregung* des geforderten πιστεύειν V. 1., welchem eine so *selige Aussicht* offen steht. — Im *Hause meines Vaters* sind viel *Aufenthalte*, sollen Viele ihr *Bleiben* finden (μονή nur hier u. V. 23. im N. T.; gangbar bei *Classikern*), so dass es also auch für euch nicht daran fehlt; *wenn diess aber nicht der Fall wäre, so würde ich es euch gesagt haben* („admissum vobis spem inanem,“ *Grot.*). Nach εἶπον ἅν ὑμῖν ist ein Punkt zu setzen, und mit ὅτι (s. d. krit. Anm.) πορεύομαι ein neuer Satz anzufangen. So zuerst *Valla*, dann *Beza*, *Calvin*, *Casaub.*, *Aret.*, *Grot.*, *Jansen* u. V. auch *Kuinoel*, *Lücke*, *Tholuck*, *Olsh.*, *B. Crus.*, *de Wette* \*), *Maier*, *Lachm.*, *Tisch.* Aber die *Kirchenväter*, *Erasm.*, *Luther*, *Castal.*, *Wolf*, *Maldonat.*, *Beng.* u. V. auch *Hofm.* *Schriftbew.* II. 2. p. 464. u. *Ebrard* beziehen εἶπον ἅν ὑμῖν auf das Folgende: wenn dem nicht so wäre, so würde ich zu euch gesagt haben: ich gehe u. s. w. Dagegen entscheidet V. 3., wornach Jesus wirklich sagt, dass er hingeht und eine Stätte bereitet \*\*). Andere fassen *fragend*, wobei aber wegen des Aor. εἶπον nicht zu erklären ist: würde ich euch wohl sagen: ich gehe u. s. w. (*Mosh.*, *Ernesti*, *Beck* in d. *Stud. u. Krit.* 1831. p. 130 ff.)? sondern: würde ich euch wohl gesagt haben u. s. w.? So ist entweder ein früherer im *Evangel.* nicht aufbewahrter Ausspruch gemeint (*Ewald* \*\*\*)), oder es ist eine Bezugnahme auf die früheren Sprüche vom Uebergang in die himmlische Welt (*Lange*). Allein für letztere Auskunft ist der Spruch an u. St. zu bestimmt und eigenthümlich; er-

\*) Dieser nennt die Betheuerung eine „ziemlich naive.“ Aber sie hat vielmehr ihr volles Gewicht in dem bei den Jüngern vorausgesetzten Glauben, dass er sie über keinen wesentlichen Punkt ihrer Hoffnung unbelehrt lassen könne. Vrgl. *Köstlin* *Lehrbegr.* p. 163.

\*\*) Dieser Grund ist durchschlagend, man mag nun V. 3. καὶ ἐτοιμάσω, oder mit *Lachm.* blos ἐτοιμάσω lesen; Letzteres befolgt *Hofm.*, und knüpft daran, so wie an ἑάν, künstlich gesuchte Abweichungen vom einfachen Wortsinn. Gewaltsam künstelnd verfährt auch *Ebrard*, nach welchem ἐτοιμάσαι objectiv sein soll: ihr *Dasein bewirken*; ἐτοιμάσω aber (ohne καὶ) soll auf die *Zugänglichmachung für die Jünger* gehen. Wie konnte ein Zuhörer auf diese Begriffsverschiedenheit desselben Worts verfallen!

\*\*\*) Derselbe will εἰ δὲ μή — τόπον ὑμῶν parenthesiren, und das καὶ vor ἑάν V. 3. gegen die kritischen Zeugen tilgen.

stere Auskunft aber wäre ohne ähnliches Beispiel und liefe auf eine schriftstellerische Unachtsamkeit hinaus. — Die *οἰκία τοῦ πατρὸς* ist nicht der *Himmel überhaupt*, sondern die besondere *Wohnstätte* der göttlichen *δόξα im Himmel*, die Stätte seines herrlichen Thrones (Ps. 2, 4, 33, 13 f. Jes. 63, 15. al.), nach Analogie des Tempels in Jerus., dieses irdischen *οἶκος τοῦ πατρὸς* (2, 16.), als himmlisches Heiligthum (Jes. 57, 15.) angeschaut. Vrgl. Hebr. 9. — *πολλαί*) *ικανὰ δεῦσθαι καὶ ὑμᾶς*, *Euth. Zig.* Der Gedanke an *Gradunterschiede* der Seligkeit liegt hier gänzlich fern; für *Viele* ist das Haus von Gott *bestimmt und hergestellt*, und zwar schon *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* Matth. 25, 34. — *ὅτι πορεύομαι* etc.) *denn ich gehe u. s. w.*, begründet die Versicherung: *ἐν τῇ οἰκίᾳ — πολλὰ εἰσιν*, so dass *εἰ δὲ μὴ, εἶπον ἂν ὑμῖν* als logische Parenthese zu betrachten ist. Das *πορεύομαι εἰσιμᾶσαι* etc. ist aber ein thatsächlicher Beweis für das Vorhandensein der *μοναὶ πολλαί* im himmlischen Gottes Hause (nicht für das *εἶπον ἂν ὑμῖν*, wie *Luthardt* will, nach *ὑμῖν* nur ein Kolon setzend), weil sonst Jesus nicht in der Absicht hinweggehen könnte, ihnen in jenen *μοναῖς* eine Stätte, die sie demnächst einnehmen sollen, einen Platz für sie, in Bereitschaft zu setzen. Diess *εἰσιμᾶειν τόπον* setzt *μονὰς πολλὰς* voraus, in welchen die zu beschaffende Wohnstätte sein soll. Der Gedanke ist übrigens, dass er, durch seinen Tod zur Gemeinschaft der göttlichen *δόξα* gelangt, ihr künftiges *συνδοξασθῆναι* bei Gott vermitteln wolle (vrgl. 17, 24.), aber „also redet er mit ihnen auf's allereinfältigste und gleichsam kindlich, nach ihren Gedanken, wie man muss Einfältige reizen und locken,“ *Luther*. — V. 3. *Καὶ ἔὰν — τόπον*) nachdrückliche Wiederholung\*) der trostreichen Worte, an welche sich die noch trostreichere Verheissung knüpft: *so komme ich wieder, und werde euch (dann) aufnehmen zu mir selbst. καὶ ἔὰν*, nicht *καὶ ὅταν*, sagt Jesus; denn er will nicht den *Zeitpunkt* seiner Wiederkunft angeben, sondern welche *Folge* (nämlich das *πάλιν ἔρχομαι* etc.) an dieses sein eben zugesichertes Hingehen und Stättebereiten geknüpft sein werde. Letzteres ist die bedingende Thatsache, welche, wenn sie geschehen sein wird, das *πάλιν ἔρχεσθαι* etc. zur glücklichen Folge hat. Vrgl. 12, 32. Die Nähe oder Ferne

\*) *Kaeuffer* de ζωῆς αἰών. not. p. 135. will *καὶ εἰσιμᾶσω ὑμῖν τόπον* getilgt wissen, wofür aber nur sehr schwache Zeugen sprechen. Er wurde durch die Beziehung von *εἶπον* auf das Folgende dazu gezwungen, wobei sie freilich unpassend sind.

des Eintritts dieser Folge bleibt durch *ἐάν* unbestimmt. Vrgl. *Düsterdieck* z. 1. Joh. 2, 28., wo die Lesart *ὅταν* eine Aenderung unfeiner Schreiber ist. — Mit *πάλιν ἐρχομαι* meint Jesus, und zwar nicht unbestimmt und in's Geistige überschwebend (*de Wette*), sondern bestimmt und klar seine *Parusie* am jüngsten Tage, nicht seine *Auferstehung* (*Ebrard*), wozu das folgende *κ. παραλ.* etc. nicht passt. Dass auch bei Joh. (vrgl. 1. Joh. 2, 18.) und bei Jesu nach Joh. (vrgl. 21, 22.) wie in der ganzen apostolischen Kirche die Vorstellung der nahen *Parusie* vorhanden war, obwohl sie im Evangel. vermöge des geistigen Charakters desselben weniger hervortritt, s. b. *Kaeuffer de ζωῆς αἰών.* not. p. 131 f. vrgl. auch *Frommann* p. 479 f. *Lechler* apost. u. nachapost. Zeit. p. 224 ff. Bei dieser seiner herrlichen *Wiederkunft* wird er die Jünger in seine persönliche Gemeinschaft aufnehmen (bezw. als Erweckte oder Verwandelte), und zwar als Genossen seiner göttlichen *δόξα* in dem mit ihm zur Erde herabgekommenen himmlischen Heiligthume, in welchem ihnen bereits eine Stätte zugeordnet sein wird. Er kommt in der *δόξα* seines Vaters, und sie gehen ein zur Gemeinschaft mit ihm in dieser *δόξα* im Messiasreiche. Vrgl. *Lampe, Luthardt, Hofm.* Schriftbew. I. p. 194., *Hilgenf.* Die Erklärung von einem *uneigentlichen* Kommen, um die Jünger durch einen seligen Tod in den Himmel aufzunehmen (*Grot., Kuinoel, B. Crus., Reuss, Tholuck, Lange* u. M.), ist gegen die Worte (vrgl. 21, 22.) und gegen die sonstige Ausdrucksweise des N. T. vom Kommen Christi, da der Tod die Apostel und Märtyrer zwar zu Christo versetzt (2. Kor. 5, 8. Phil. 1, 23. Act. 7, 59.; s. z. Phil. 1, 26. Anm.), nirgends aber von Christo gesagt wird, dass er *komme* und sie zu sich *hole*. Ausser im Paraklet bei Joh., *kommt* Christus erst in seiner Herrlichkeit bei der *Parusie*. Die Deutung aber (nach V. 18 ff.), dass hier „nur das *geistige* Wiederkommen Christi zu den Seinigen und ihre *Aufnahme in die volle heilige Geistesgemeinschaft* des verherrlichten Christus“ (*Lücke, Neand.*) gemeint sein könne (vrgl. *Olsh.*), ist deshalb nicht zu billigen, weil Jesus selbst V. 2. das Verständniss von der wirklichen *Wiederkunft* und von der örtlichen Gemeinschaft mit ihm entschieden vorbereitet hat (V. 18 ff. ist der ganze *Context* anders). — *πρὸς ἑμαυτόν*) im Bewusstsein des grossen Werthes, welchen die Liebe der Jünger auf die *Gemeinschaft mit seiner eigenen Person* legte, gesagt. Nur bei ihm selbst hat der Glaube und die Liebe das Ziel

der Hoffnung und den seligen Lohn \*) in des Vaters Haus.

V. 4 f. Um die Jünger nun auf das zu leiten, was ihrerseits hinsichtlich des V. 3. Verheissenen die praktische Hauptsache war, spricht er, zu Fragen anregend: *Und wohin ich gehe — ihr wisset den Weg* (so nach der berichtigten Lesart, s. d. krit. Anm.), welcher dahin führt, nämlich zum Vater. Und die Jünger hätten ihn wissen müssen, diesen Weg, da Christus so oft schon sich selbst als den einzigen Heilsmittler dargestellt hatte. Er meint nämlich nicht den Weg des *Leidens und Sterbens*, den er selbst zu gehen im Begriffe ist (*Luther, Jansen, Grot., Wetst., auch Tholuck u. Luthardt*), sondern den V. 6. bezeichneten Weg, welchen jeder gehen muss, der zu jener herrlichen Gemeinschaft mit dem Vater gelangen will. — *ὅπου ἐγὼ ὑπάγω* ist anakoluthisch mit dem Nachdruck der Gewissheit der nahen seligen Vollendung, und *ἐγὼ* hat den Accent des Gegensatzes (ich meines Theils) gegen Andere, die nicht dahin gehen. — *Thomas*, wie 20, 25., redet die Sprache der nüchternen bedenklichen Verständigkeit (nicht der Schwermuth, wie *Ebrard* meint), welche klare Belehrung sucht; *ᾤετο γὰρ αἰσθητὸν εἶναι τινα τόπον, ὅπου ὑπάγει, καὶ ὁδὸν ὁμοίως τοιαύτην*, *Euth. Zig.* — *πῶς* etc.) „Quodsi ignoretur, quae sit meta, non potest via sub ratione viae concipi,“ *Grot.*

V. 6. *Ich* (kein Anderer als ich) *bin der Weg* (auf welchem man gehen muss, um zum Vater in dessen ewige *δόξα* zu kommen), *und die Wahrheit und das Leben*. Da aber Niemand, ohne den verordneten *Weg* zu gehen, ohne die *Wahrheit* sich angeeignet zu haben, und ohne das *Leben* in sich zu tragen, zu jenem Ziele kommen kann, so ist *οὐδεὶς ἔρχεται* etc. der Exponent zu allen *drei* Stücken, nicht blos zum ersten. Die drei Momente legen den Satz,

---

\*) Es ist unrichtig, zu behaupten, dass bei Joh. der Lohnbegriff gänzlich fehle (so *Weiss* in d. Deutsch. Zeitschr. 1853. p. 325. 338. u. in s. Petrin. Lehrbegr. p. 55 f.). Wie Christus die ewige Herrlichkeit für sich selbst als Lohn erbittet 17, 4 f., so spricht er sie auch den Jüngern als Lohn zu. S. 17, 24. 12, 25. 26. 11, 26. Hierher gehört auch die Verheissung des *ιδεῖν τὴν βασιλ. τοῦ Θεοῦ* 3, 3. 5. und die Auferweckung am jüngsten Tage 5, 28 f. 6, 40. 54. Vrgl. 1. Joh. 3, 2. 3., wo die künftige Verklärung und Vereinigung mit Christo ausdrücklich als Gegenstand der *ἐλπίς* bezeichnet wird, so wie 2. Joh. 8., wo selbst der Ausdruck *μισθὸν πληρῆν* gebraucht und von der ewigen Seligkeit (s. *Düsterdieck* II. p. 505.) zu verstehen ist.

dass kein Anderer als Christus die *causa medians* des ewigen Heiles bei Gott im Messiasreiche sei, nach drei charakteristischen Seiten aus einander, welche coordinirt sind, jedoch so, dass vom Allgemeinen zum Besondern fortgeschritten wird. Das Charakteristische der Heilsvermittlung im ersten Punkte ist nicht sächlich (wie in ἡ ἀλήθεια und ἡ ζωή), sondern *formell*, sofern nämlich darin die Heilsvermittlung selbst in einem specifischen *Bilde* ausgedrückt wird. Zum Einzelnen: 1) *der Weg* ist Christus, nicht weil er ὑπέδειξε τὴν ὁδόν (Cyrill., Melanth. u. V.), womit man vom Bilde weicht und dem Sachverhältniss nicht genug thut, sondern weil in ihm die Heilsvermittlung objectiv gegeben ist, die einzige für Alle, welche man aber subjectiv, nämlich durch den Glauben an ihn, zu benutzen hat, gleich dem, welcher nach einem Ziele will und dazu den gegebenen Weg, der das Hingelangen vermittelt, einschlagen und verfolgen muss. 2) *Die Wahrheit* ist Christus, weil er die erschienene Selbstoffenbarung Gottes, das in die Welt gekommene Licht ist, ohne dessen Aneignung das Heil nicht erlangt wird. 3) *Das Leben* ist er, weil er des ewigen Lebens (nach dessen zeitlicher Entwicklung und einstiger Vollendung) Princip und Quell ist, so dass, wer ihn nicht durch den Glauben in sich aufgenommen hat (6, 50 f. 11, 25 f.), dem Tode verfallen ist. Diese drei Punkte sind nicht der Zeit nach zu scheiden (Luther: Anfang, Mittel, Ende, ähnlich Calvin), sondern Christus ist alles Dreies *zugleich*; indem er das Eine ist, ist er auch das Andere und das Dritte, was jedoch eine willkürliche Verschmelzung der drei Prädicate (wie etwa das Augustinische *vera via vitae*) nicht begründen kann. — οὐδεὶς ἔρχεται etc.) das Johanneische *sola fide*.

V. 7. *Hättet ihr mich erkannt* (denn sie hatten ja nicht gewusst, dass er der Weg sei), *so hätten ihr auch den Vater erkannt* (von dieser Unkenntniss hatte ihr οὐκ οἶδαμεν, ποῦ ὑπάγεις V. 5. gezeugt). — Der Nachdruck wechselt (anders 8, 19.); er liegt im Vordersatze auf ἐγνώκ. (nicht auf dem enklitischen μέ), im Nachsatze auf τ. πατ. μου. — καὶ ἀπ' ἄρτι etc.) *und* — was ich gleichwohl nunmehr hinzusetzen kann — *von jetzt an* (nachdem ich euch V. 6. gesagt habe, was ich bin) *kennet ihr ihn und habet ihn* (in mir, V. 9.) *geschaut*. Diese unmittelbar aus dem Contexte V. 6. u. 9. geflossene Auffassung schliesst alle futurische Deutung der beiden Verba (Chrys., Kuinoel u. V.) und die Beziehung auf einen künftigen Terminus a quo (Chrys., Lücke u. M.), welchen man als die Zeit der Geistesmitthei-



lung anzunehmen pflegt, ja selbst ein bei *ἀπάρτι* hinzugedachtes „*hoffe ich*“ (de Wette), gänzlich aus. — Zu *καί*, welches, ohne seine Bedeutung zu ändern, ein adversatives Glied bedeutsam (und — —, d. i. und gleichwohl) anknüpft, s. z. 7, 28.

V. 8 f. *Philippus*, in einer gewissen verstandesmässigen Bedenklichkeit dem Thomas ähnlich, hat das *ἑωράκατε αὐτόν* noch nicht verstanden; statt dasselbe in der Erscheinung Jesu selbst erfüllt zu sehen, regt es in ihm den Wunsch auf, dass der Herr eine *Theophanie* bewirken möge, etwa wie sie einst Mose verlangte Ex. 33, 18. oder die Propheten für den Eintritt des Messiasreichs (Mal. 3, 1 ff.) geweißt hatten. — *ἀρξεῖ ἡμῶν* und dann *sind wir befriediget*; dann sehen wir das Maass der uns von dir gegebenen Offenbarung des Vaters dermaassen erfüllt, dass wir ein Weiteres bis zur letzten herrlichen Erscheinung nicht begehren. — *καὶ οὐκ ἔγν. με* und *du hast mich nicht erkannt?* Frage des wehmüthigen Befremdens. Hätte Phil. Jesum *erkannt*, so würde er erkannt haben, dass in ihm die höchste Offenbarung Gottes erschienen sei, und der Wunsch, eine Theophanie zu schauen, hätte ihm fremd bleiben müssen. Daher: *wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen*; denn dieser offenbart sich in mir, ich bin *ἀληθὶν τοιο τοῦ πατρὸς συμγενὲς ἐν θεῷ εἶδος ἔχων βροτοειδέϊ μορφῇ*, Nonn. Der Satz ist in *objectiver Allgemeinheit* zu belassen, und nicht *ἑωρ.* auf das *gläubige* Sehen zu beschränken (Luther, Lücke, de Wette u. V.). Jeder hat, wenn er Christum gesehen, den Vater gesehen, *objectiv*, aber nur der, welcher Christum als das, was er ist, *erkannt* hat, auch *subjectiv*, „nach des Geistes und Glaubens Gesicht,“ Luther. Vrgl. 1, 14.

V. 10 f. Diese deine Rede kommt ja so heraus, als ob du nicht glaubtest, dass u. s. w. — *ὅτι ἐγὼ ἐν τ. πατρὶ* etc.) s. z. 10, 38. Vrgl. 17, 21. Hier steht das *ἐγὼ ἐν τ. π.* *voran*, weil es sich um den Weg handelt, den die Erkenntniss vom Sohne zum Vater zu nehmen hat. — *τὰ ῥήματα — ἔργα* Beleg dieser meiner Verbindung mit dem Vater ist, dass ich nicht von mir selbst (sondern aus Gott) rede; Beweis aber dafür (für dieses *ἀπ' ἐμαυτοῦ οὐ λαλῶ*) ist, dass der Vater selbst (nicht ich) meine Werke thut. Vrgl. Fritzsche in Fritzschor. Opusc. p. 109. Das *δέ* ist mithin *weiterführend (autem)*, nicht gegensätzlich, und es ist weder zu sagen, dass die *ῥήματα* mit zu den *ἔργοις* zu rechnen seien, noch dass *τὰ ἔργα* das *Lehrgeschäft* bedeute (Nösselt); sondern daraus, dass der Vater selbst die

Werke Jesu, d. i. seine *Messianischen Thaten*. (s. z. 5, 36). thut, ergiebt sich auf discursivem Wege, von wem die Worte Jesu herrühren. Gewöhnlich macht man willkürlich eine Ergänzung des ersten Satzes aus dem zweiten und umgekehrt \*). Diess stimmt aber mit der Griechischen Art und Weise, in Gegensätzen ein Glied aus dem andern vervollständigen zu lassen (*Kühner* II. p. 603 f. *Bernhardy* p. 455.), nicht überein, und würde hier dem *Contexte* zuwiderlaufen, da Jesus V. 11. aus den *ἔργοις* das geschlossen haben will, was er durch τὰ ῥήματα — λαλῶ in's Licht gesetzt hatte; daher auch mit der Annahme einer „Incongruenz der Gegensätze“ (*Tholuck*) nicht auszukommen, noch mit *Lange* zu sagen ist, die Worte seien vorzugsweise des Sohnes, die Werke vorzugsweise des Vaters, was nicht in den Ausdrücken liegt und eine unjohannische Halbiring wäre (5, 19. 8, 28. 12, 49.). — ὁ ἐν ἐμοὶ μένων) das ὁ ἐν ἐμ. ὢν als dauernd ausdrückend (der nicht aus mir weicht). Das αὐτὸς ποιεῖ τὰ ἔργα ist die Aeusserung dieser beständigen Immanenz. — αὐτὸς) ipse, nicht meine menschliche Individualität ist das thuer Subject. — V. 11. Vom Philipp. wendet sich nun Jesus an sämtliche Jünger, und zwar zu dem Glauben ermunternd, nach welchem er den Philipp. zweifelnd hatte fragen müssen. — πιστεύετε μοι) nämlich ohne Weiteres auf meine persönliche Versicherung. — ὅτι) nicht weil (*Beng.*), sondern dass, wie V. 10. — διὰ τὰ ἔργα αὐτά) wegen der Werke selbst, meine mündliche Bezeugung unangesehen, glaubet es mir. Die Werke sind die Thatbeweise jener Gemeinschaft, 5, 19 f. 10, 37 f.

V. 12 f. Wahrlich, der Befolgung dieses πιστεύετε μοι steht eine der meinigen gleiche, ja noch grössere Wirksamkeit bevor! Welche Ermuthigung zur Glaubenstreue! Eintragend *Schott* Opusc. p. 177.: „neque ad ea tantum provoco, quae me ipsum hucusque vidistis perficientem, imo“ etc. Vrgl. auch *Luthardt*, nach welchem Jesus zu einer noch weitem Erweisung seiner Gottesgemeinschaft fortgeht. — ὁ πιστ. εἰς ἐμέ) nicht allgemein, sondern (vrgl. V. 11. 13.) auf die Jünger gemeint. Zu εἰς ἐμέ bemerkt *Beng.* treffend: „qui Christo de se loquenti (s. πιστ. μοι V. 11.), in Christum credit.“ — ἄλλος) auch Er, bei Verglei-

\*) Die Worte, die ich zu euch rede, rede ich nicht von mir selber, und die Werke, die ich thue, thue ich nicht von mir selber, sondern der Vater, der in mir ist, er lehrt mich die Worte und thut die Werke,“ *de Wette*.

chungen das Subject nachdrücklich wiederholend. Xen. Mem. 1, 2, 24. — καὶ steigernd: und dazu, ja. S. Hartung Partikell. I. p. 145 f. — μείζονα τούτων grössere als diese, ἃ ἐγὼ ποιῶ, nicht: plura (Lampe u. A.) vrgl. vielmehr 5, 20. und zum Gedanken: Matth. 21, 21. Es ist aber nicht auf einzelne absonderliche Wunder zu beziehen, welche von den Aposteln berichtet werden (Rupert. nennt die Heilkraft des Schattens des Petrus Act. 5. und das Reden in fremden Sprachen, welches letztere auch Grot. meint; Bengel beruft sich auf Act. 5, 15. 19, 12. Mark. 16, 17 ff. vrgl. auch Fritzsche l. l. p. 117.); denn eine derartige Grössenmessung der Wunder ist dem N. T. durchaus fremd. Vielmehr erweitert sich bei μείζονα τούτων der Begriff von ἔργα, so dass es nicht überwiegend Wunderthaten im engern Sinne (wie bei ἃ ἐγὼ ποιῶ) bezeichnet, sondern in einem weitern Sinne, das vom heil. Geist getragene (16, 8 ff.) weltbezwingende apostolische Wirken überhaupt, in der Ausbreitung des Evangel. mit seinem Licht und Leben unter allen Völkern, in der Ueberwindung des Juden- und Heidenthums u. s. w. Die Apostelgesch. ist der Kommentar dazu. Diess waren grossartigere ἔργα als die eigentlichen Wunder, welche Jesus that \*), und welchen auch (der Kategorie nach) die der Apostel gleich kamen. — ὅτι etc.) begründet die vorherige Versicherung τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ — μείζ. τούτ. ποιήσει (nicht blos das μείζονα, zu welcher Beschränkung kein Grund vorliegt), und diese Begründung läuft fort bis zu Ende von V. 13., so dass καὶ ὅτι ἂν etc. noch von ὅτι abhängt. Da er zum Vater gehe und (somit zur himmlischen Regentschaft erhoben) Alles thun werde, was sie bitten werden in seinem Namen, so könne kein Zweifel sein, dass es mit der Versicherung jener ἔργα seine Richtigkeit haben werde. So im Wesentlichen Grot., Lücke, Olsh., de Wette, vrgl. schon Cyrill. Bei der innern Zusammengehörigkeit und dem unmittelbar fortführenden καὶ V. 13. ist es unbefugt, V. 13. durch ein Punkt von V. 12. zu trennen, wobei man ὅτι ἐγὼ πρὸς τ. π. πορ. entweder blos in dem Sinne nimmt: ὑμῶν λοιπόν ἐστὶ τὸ θαυματουργεῖν, ἐγὼ γὰρ ἀπέχομαι (Chrys., so Theophyl., Euth. Zig., Erasm., Wolf, Kuinoel, Ebrard u. M.), oder richtiger, weil wirklich begründend,

\*) „denn er hat nur einen kleinen Winkel für sich genommen, da er gepredigt und gewundert hat, dazu eine kleine Zeit; die Apostel aber und ihre Nachkommen sind durch die ganze Welt kommen“ u. s. w., Luther.

mit *Luther*: Christus meine: „denn durch die Gewalt, so ich haben werde zur Rechten des Vaters — — will ich in euch wirken“ u. s. w. Vrgl. *B. Crus.* u. *Luthardt.* — ἐγώ) im Gegensatz gegen die auf Erden fortwirkenden πιστεύοντες. — ἐν τῷ ὀνόματί μου) Vrgl. 15, 16. 16, 23. Das Bittgebet zu Gott (denn auf Gott bezieht sich das absolute αἰνήσητε, vrgl. 15, 16.) geschieht im Namen Jesu, wenn dieser Name, Jesus Christus, als der Inbegriff des Glaubens und Bekenntnisses des Betenden, in seinem Bewusstsein das Element ist, in welchem die Gebetsthätigkeit lebt und sich bewegt, so dass also der Name Jesu für die Stimmung und Gesinnung, die Absicht und den Inhalt des Gebetes das specifisch Maassgebende und Bestimmende ist. Analog ist die apostolische Ausdrucksweise: etwas sein, haben, sagen, thun u. s. w. ἐν Χριστῷ, ἐν κυρίῳ. Vrgl. auch *Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 357. Die Fassungen: invocato meo nomine (wobei man ungehörig auf Act. 3, 6. sich bezieht, *Chrys.*, *Nonn.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.*, *Maldon.* u. M.), me agnoscentes mediatorem (*Melanth.*), ut mea causa faciat (*Grot.*), per meritum meum (*Calov.* u. M.), in meinem Sinne, in meiner Sache (*de Wette*) und dergl. sind theils wortwidrig, theils zu enge. — τοῦτο ποιήσω) dieses, nichts Anderes. Diese bestimmte und unbeschränkte Zusage beruht darauf, dass die Bitte des im Namen Jesu Betenden mit dem Willen Christi und Gottes zusammenstimmt, oder im Bewusstsein des Betenden sich der Restriction unterordnet: nicht mein, sondern dein Wille! daher auch die Versagung der besondern Bitte Gebetserfüllung ist, nur in anderer Weise. Vrgl. 2. Kor. 12, 8 f. — Dass Christus das ποιεῖν von sich aussagt (15, 16. u. 16, 23. vom Vater), liegt in dem Bewusstsein seiner Einheit mit Gott, nach welcher er auch in seinem Erhöhungszustande im Vater und der Vater in ihm ist. Daher wird, wenn durch die Erfüllung jener Bitten der Sohn verherrlicht werden muss, in dem Sohne der Vater verherrlichtet, weshalb Jesus als Endzweck des τοῦτο ποιήσω hinzusetzt: ἵνα δοξασθῇ ὁ πατ. ἐν τῷ νῦν. Vrgl. 13, 31. Die Ehre Gottes des Vaters ist immer der letzte Zweck alles dessen, was in der Sache des Sohnes erreicht wird, 12, 28. Phil. 2, 11, Rom. 16, 25 ff. Gal. 1, 5. Eph. 3, 21.

V. 14. Τὸ αὐτὸ λέγει βεβαιῶν μάλιστα τὸν λόγον, *Euth. Zig.* Diess geschieht aber mit besonderer Hervorhebung, dass Er das thuernde Subject sei. Gut *Beng.*: „ἐγώ hoc jam indicat gloriam.“

V. 15. Eine neue Ermahnung, — zum Erweis ihrer

Liebe zu ihm seine Gebote zu halten, — um V. 14. eine neue Verheissung daran zu knüpfen. Aber Ermahnung und Verheissung hängen so nothwendig zusammen wie V. 11. 12 ff. Daher letztere nicht ohne die erstere. Vrgl. V. 21.

V. 16 f. Das καί ist beide Male das *consecutivum*. Zur Gedankenfolge s. V. 21. — ἐγώ) nach dem, was er von den Jüngern verlangt hat, nachdrücklich einführend, was Er thun werde. Das ἐρωτήσω streitet nicht mit 16, 26 f., wo ein anderes Zeitverhältniss ist. ἐρωτᾶν ist bei Joh. das ständige Wort im Munde Jesu, welcher bittend den Vater anspricht, 16, 26. 17, 9. 15. 20. Eine Sinnverschiedenheit aber von αἰτεῖν findet nicht statt, s. 1. Joh. 5, 16. — ἄλλον παράκλητον) einen andern Helfer (statt meiner), einen andern Beistand (*advocatus*). Das Wort kommt im N. T. nur bei Joh. vor, nämlich noch 14, 26. 15, 26. 16, 7. 1. Joh. 2, 1., und die angegebene Bedeutung steht durch Dem. 343. 10. Diog. L. 4, 50. und Stellen aus Philo b. Loesn. p. 496 f. fest, sowohl im gerichtlichen Sinne (*Anwalt*), als auch im Allgemeinen wie hier (so auch Philo de opif. m. p. 4. E.). Damit stimmt auch das Talmudische פֶּרֶקְלִיט. S. Buxt. Lex. Talm. p. 1843. u. überh.

Wetst. z. u. St. Düsterdieck z. 1. Joh. 2, 1. p. 147 ff. Richtig haben so nach Tertull. u. Augustin., Melanth., Calvin; Beza, Grot., Wolf, Lampe u. M. die meisten Neueren (s. bes. Knapp I. p. 115 ff.) gefasst. S. auch Hahn Theol. d. N. T. I. p. 225. Die gleich alte Erklärung: Tröster (Orig., Chrys., Theophyl., Euth. Zig., Hieron., Erasm., Castal., Luther, Maldonat., Jansen, Lightf. u. M. auch v. Hengel Annot. p. 40 ff.) beruht auf einer sprachwidrigen Verwechslung mit παρακλητήωρ (LXX. Hiob 16, 2.) bei Aq. u. Theodot. Hiob 16, 2. \*). Eben so unrichtig ist die Fassung: Lehrer (Theodor. Mopsv., Ernesti Opusc. p. 215. Luthardt, Hofm. Schriftbew. II. 2. p. 17.). — Bemerke zu ἄλλον, wie 1. Joh. 2, 1. Christus selbst auch als παράκλητος bezeichnet

---

\*) Allerdings und selbstverständlich hat diese sprachwidrige Verwechslung der Ausleger nicht zu verantworten; aber dafür ist er verantwortlich, dass er sie nicht auch dem Johannes zuschiebe, wenn ein anderer sprachrichtiger Gebrauch des Wortes unzweifelhaft vorliegt. Diess gegen Hofmann's zu leicht genommene Bemerkung in s. Schriftbew. II. 2. p. 16. — Luther hat das Wort an sich richtig durch *Advocat* erklärt, aber inconsequent *Tröster* übersetzt. Die Vulg. hat *paracletum*, die Codd. d. It. theils eben so, theils *advocatum*. Goth. hat *paraklētu*.



werden kann, ohne dass darin eine Lehrverschiedenheit liegt (*Baur, Schweigl., Hilgenf.*). — ἵνα ἡμεῖς ὑμ. εἰς τ. αἰῶνα) damit er nicht, wie ich jetzt, wieder von euch genommen werde, sondern mit euch sei (d. i. euch schützend, helfend, stärkend zur Seite stehe; vrgl. Matth. 28, 20) bis in die Ewigkeit. Vrgl. 2. Joh. 2. Im Paraklet aber ist Christus selbst mit den Seinen (Matth. 28, 20.); denn in der Sendung des Geistes, welcher der Geist Christi ist (Rom. 8, 9. Gal. 4, 6.), geschieht die Selbstmittheilung des erhöhten Christus (Rom. 8, 10. Gal. 2, 20.), ohne dass jedoch der Paraklet aufhört ein ἄλλος, ein anderes Subject zu sein als Er; die unklare Vorstellung, dass der Paraklet „der zu Geist erklärte Christus“ sei (*Tholuck*), ist unjohanneisch und unbiblisch überhaupt. Vrgl. z. 2. Kor. 3, 17. — τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας) den Geist der Wahrheit, d. i. den heil. Geist, welcher die göttliche ἀλήθεια mittheilt. Er ist das göttliche Princip derselben, durch dessen Wirksamkeit in den Menschenherzen die von Gott in Christo offenbarte Wahrheit, d. i. die Wahrheit καὶ ἔσχατον zur Erkenntniss und lebendigen Aneignung und Kraftäusserung gebracht wird. *Nonn.*: ἀρεκίης ὀχετηγόν. Vrgl. 16, 13. — ὁ κόσμος) die Ungläubigen als Gegensatz gegen Christum und sein Werk. Diese sind unempfänglich für den Geist, weil ihnen die Fähigkeit des innern Schauens (des erfahrungsmässigen Gewahrwerdens) des Geistes abgeht, und dieser ihnen etwas Unbekanntes und Fremdes ist, so dass sie also gar keinen subjectiven Anknüpfungspunkt für den Geistesempfang haben. Vrgl. 1. Kor. 2, 14. — ὑμεῖς δὲ etc.) Die Praesentia γινώσκετε und μένει sind so wenig wie die Praesentia im ersten Versgliede futurisch zu nehmen. Sie bezeichnen das charakteristische Verhältniss der Jünger zum Geist ohne Rücksicht auf eine bestimmte Zeit. Es sind Praesentia absoluta: Ihr aber kennet ihn, da er bei euch (nicht fern von euch, sondern in eurer Mitte, in der christlichen Gemeinschaft) sein Bleiben hat, und (nun erst tritt die Rede in den Gesichtspunkt der bestimmten Zeit) in euch (in euren eigenen Herzen) sein wird. Bei dieser seiner specifischen Zugehörigkeit zu euch, wie sollte er euch ein unbekanntes Etwas sein? Man bemerke die Steigerung: παρ' ὑμῶν — ἐν ὑμῶν. Zu Letzterem *Nonn.*: ἰμολογόν ἔσται ὑμῶν, πάντας ἔχον νοερὸν δόμον. — Beachte (gegen *B. Crus.* u. *Tholuck*) auch die in u. St. bestimmt ausgesprochene Persönlichkeit des Paraklet. *S. Köstlin* p. 109. *Brückn.* p. 230. *Hofm.* I. p. 192 f. *Melanth.* z. St. Doch ist auch an Stellen wie 1, 33. 20, 22. die Voraus-

setzung der *Persönlichkeit*, deren Leben und Kräfte mitgetheilt werden, keinesweges ausgeschlossen.

V. 18. Entwicklung des Tröstlichen dieser verheissenen Geistesmittheilung, bis V. 21. — οὐκ ἀφήσω ὑμ. ὄρφ.) *ich werde euch nicht als Solche, die (nach meinem Weggange) verwaist sein werden, zurücklassen* (V. 27. Mark. 12, 19. Tob. 11, 2. Sir. 6, 2. 1. Makk. 12, 47. Soph. Aj. 491. Phil. 484.). Der Ausdruck selbst (vgl. τεχνία 13, 33.) ist der der πατρικὴ εὐσπλαγχνία (Euth. Zig.). — ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς) ohne vermittelnde Partikel (γάρ), in der Innigkeit des gerührten Affects. Dass Jesus mit diesem Kommen, d. i. nach dem Zusammenhange *Wiederkommen* (s. z. 4, 16.), nicht die *Parusie* meine (Augustin., Beda, Maldonat., Paulus, Luthardt, Hofm.), lehrt der ganze folgende Context (ganz anders V. 3.). S. bes. V. 19., wo *nicht die Welt*, aber die *Jünger* ihn sehen sollen, was so wenig wie das ἔτι μικρόν \*) zur *Parusie* passt; ferner V. 20 f., wo von *geistlicher* Gemeinschaft die Rede ist, deren Erkenntniss nicht erst bei der *Parusie* eintreten kann, und V. 23., wo μονὴν παρ' αὐτῷ ποιῶ. mit der Vorstellung von der *Parusie* nicht stimmt, da bei dieser die Jünger ihre Wohnung bei *Gott* nehmen (V. 3. vgl. 2. Kor. 5, 8.), nicht *Gott* bei ihnen, was aber durch die Geistesmittheilung geschieht. Die meisten Aeltern beziehen auf die *Auferstehung Christi* und die *Erscheinungen des Auferstandenen*. So Chrys., Theophyl., Euth. Zig., Rupert., Erasm., Grot. u. V. auch wieder Kaeuffer u. Hilgenf. Dagegen aber ist V. 20. 21. 23. 16, 16. 22. 23., welche Aussprüche sämmtlich auf eine höhere *geistige* Gemeinschaft hinweisen, wie auch schon das οὐκ ἀφ. ὑμ. ὄρφ. eine neue *bleibende* Verbindung voraussetzt. Mit Recht haben daher die meisten Neueren (Lücke, Tholuck, Olsh., B. Crus., Frommann, Köstlin, Reuss, Maier, aber auch schon Calvin u. M.) das *geistige* Kommen Christi durch den *Paraklet* verstanden, in welchem Er selbst, nur in anderer Modalität, zu den Jüngern gekommen ist. Die *Vollendung* der Wiedervereinigung ist das freilich noch nicht, sondern diese tritt erst bei der *Parusie* ein, daher bis dahin die Verwaistheit noch relativ fort dauert, die Gemeinde ihres Herrn zu begehren fortfährt und die Gläubigen als ἐκδημοῦντες ἀπὸ τοῦ κυρίου (2. Kor. 5, 6.) sich zu betrach-

\*) Mit Ungrund beruft man sich zur Beseitigung dieser Zeitkürze auf 1. Joh. 2, 18. Apoc. 22, 7. 12. Wie viel später sind diese Stellen geschrieben als unser ἔτι μικρόν gesprochen ist!

ten haben (gegen Luthardt's Einwände). Andere erklären *doppelsinnig*, so dass Christus seine Auferstehung und zugleich seine geistliche Wiederkunft gemeint habe (Luther, Beza, Lampe, Beng., Kuinoel, de Wette, Brückn., Lange, Ebrard, wobei de Wette dem geistigen Gedanken die Oberhand zuerkennt. Allein das *leibliche* ἐγχεσθαι wird gar nicht angedeutet, und die ganze Paraklet-Verheissung, deren integrierender Theil u. St. ist, versetzt in eine Zeit, in welcher die Auferstehung Christi längst vergangen war. Ueberhaupt aber ist die Behauptung einer Doppelsinnigkeit nur durch Evidenz des Zusammenhangs zu rechtfertigen.

Anmerk. Dass Jesus nach Joh. von seiner Auferstehung gar nicht ausdrücklich, sondern nur in Andeutungen wie 2, 19. 10, 17 f. redet, entspricht ganz dem pneumatischen Charakter des Evangel., nach welchem das parakletische Wiederkommen die Hauptsache war, auf die sich die Hoffnung der Jünger zu heften hatte. Vom Tode zur δόξα, aus welcher Jesus den Geist zu senden hatte, war die Auferstehung nur der Uebergang. Dass er aber auch wirklich seine Auferstehung nicht so bestimmt vorhergesagt haben kann, wie es die Synoptiker berichten, erhellt aus dem ganzen Benehmen der Jünger vor und nach der geschehenen Auferstehung, so dass auch in diesem Punkte dem Johann. Berichte der Vorzug gebührt. S. z. Matth. 16, 21.

V. 19. Ἐτι μικρ.) sc. ἐστὶ. Vrgl. 13, 33. Hos. 1, 4. — οὐκέτι θεωρεῖ) leiblich. — θεωρεῖτε) ihr aber, während mich die Welt nicht mehr schaut, *schauet mich*, obgleich ich leiblich nicht mehr da bin, durch die Erfahrung meiner geistigen Gegenwart \*); ihr schauet mich *geistig*, indem ihr in meiner Selbstmittheilung und Einwirkung vermittelst des Paraklet meine Gegenwart und meinen Verkehr mit euch erfahret. Der *Terminus a quo* der die nahe Zukunft vergegenwärtigenden Praesentia ist bei θεωρεῖ und θεωρεῖτε zwar nicht ganz gleich, da das ὁ κόσμος με οὐκέτι θεωρεῖ schon mit dem Tode Jesu eintritt, das ὑμεῖς δὲ θεωρ. με aber erst nach der Rückkehr zum Vater; allein dieser Unterschied schwindet vor der Johanneischen Anschauung des Todes Jesu als des Hingangs zu Gott. — ὅτι ἐγὼ ζῶ, κ. ὑμ. ζήσεσθε) nicht: *weil ich lebe, werdet*

\*) nicht: durch die Entrückung zu mir bei der Parusie (Luthardt). Das οὐκέτι θεωρεῖ und das θεωρεῖτε muss ja gleichzeitig sein. Unsichtbar für die Welt, wird Christus geschaut von den Seinen.

auch ihr leben (Nonnus, Beza), sondern dem Redefortschritt entsprechend (vrgl. V. 17.) Grundangabe des Vorherigen: denn *Ich lebe und Ihr werdet leben*. Beachte den Wechsel des Praes. u. Futur., und dass ζῶ und ζήσεσθε nicht ohne Willkür in wesentlich verschiedenem Begriffe genommen werden können, dass aber ζῶ offenbar, da es ununterbrochen statt findet (Praes.), *das vom Tode unabhängige höhere Leben Christi*, welcher durch seinen Hingang zum Vater der himmlischen *Glorie* theilhaftig wird, bezeichnet. Christus *lebt*, denn er ist ja selbst der Inhaber und Träger der wahren ζωή; der Tod, der ihn in die Herrlichkeit des Vaters versetzt, bricht dieses sein wahres höheres Lebendigkeitsein (obgleich sein Leben ἐν σαρκί aufhört) keinesweges ab, sondern vermittelt nur die Vollendung und Verklärung dieses seines ζῆν zur ewigen himmlischen δόξα. Aus diesem Bewusstsein heraus spricht hier der Herr: ἐγὼ ζῶ. Und er setzt hinzu: καὶ ὑμεῖς ζήσεσθε: und ihr werdet leben, d. h. ihr werdet der nämlichen höhern, keinem Tode verfallenden (11, 26.) ζωή (in ihrer zeitlichen Entwicklung bis zu ihrer herrlichen Vollendung) unter dem lebendigmachenden (6, 63.) Einfluss des Geistes theilhaftig sein. So ist das Leben bei Beiden wesentlich das *gleiche*, nur mit dem Unterschiede, dass es bei Jesu ursprünglich und mit seinem nahen Hingange schon in seiner herrlichen Vollendung ist, bei den Jüngern aber, von Christo im heil. Geiste, welcher das πνεῦμα τῆς ζωῆς ist (Rom. 8, 2.), mitgetheilt, sich zunächst erst innerhalb entfalten soll (vor der Parusie als die Lebensgemeinschaft mit dem erhöhten Christus), um bei der Parusie mittelst der Auferweckung (Rom. 8, 11.) und bezw. Verwandlung (1. Kor. 15, 51 f.) die Theilhabung seiner δόξα zu werden (vrgl. Kol. 3, 1—4.). Vrgl. die Idee des συζῆν τῷ Χριστῷ bei Paulus Rom. 6, 8. 2. Kor. 7, 3. 2. Tim. 2, 11. Das *begründende* Moment (ὅτι) liegt darin, dass, wenn Christus *lebt*, das θεωρεῖτέ με eintreten kann, und wenn die Jünger des Lebens theilhaftig sein sollen, diess θεωρεῖτέ με eintreten muss, weil sie sonst, ohne solchen durch den Paraklet vermittelten Einfluss Christi zu erfahren, das ihnen zugesicherte ὑμεῖς ζήσεσθε nicht würden erlangen können. Die Beziehung auf die Auferstehung Jesu hat Fassungen zur Folge gehabt wie die von Grot. (vrgl. Euth. Zig.): ihr werdet mich *wirklich lebendig* („non spectrum“) sehen, und unter den bevorstehenden Gefahren *am Leben bleiben*; oder (so Theophyl. vrgl. Kuinoel): ich werde als auferstanden *lebendig* sein, und ihr werdet vor *Freuden* wie *neubelebt* werden! oder: ich *stehe*

wieder auf und ihr werdet (am jüngsten Tage) auferstehen (so *Augustin.*). Das Einfachste zwar, wenn von der Auferstehung die Rede wäre, hätte *Kaeuffer* p. 136.: „quae in-stat fortunae vicissitudo nec me nec vos poterit pessum-dare“, wobei jedoch ein viel zu wenig bedeutsamer Gedanke herauskäme und überdiess der Tempuswechsel vernachlässigt wird. Wenn aber nach Obigem sowohl ζῶ als auch ζήσεσθε Zeit und Ewigkeit umfassen muss, so hat *de Wette* unrichtig ζήσεσθε auf das Glaubensleben mit seiner Siegesfreudigkeit über Tod und Todesfurcht beschränkt, nach der andern Seite hin unrichtig aber *Luthardt* nur vom Leben der Verklärung nach der Parusie verstanden, weil ἐγὼ ζῶ nur das Verklärungsleben bezeichnen könne, welche Voraussetzung jedoch ungegründet ist, da nicht ἐγὼ ζήσομαι steht.

V. 20 f. *An jenem Tage* \*), — in der geschichtlichen Erfüllung war es (nicht der Auferstehungstag. s. z. V. 18., sondern) der Pfingsttag, Nicht: zu jener Zeit (*de Wette*); denn es handelt sich um eine bestimmte Thatsache, die Ankunft Christi im Paraklet. — γνώσεσθε etc.) Diese dynamische auch in seinem Erhöhungsstande (Kol. 3, 3.) stattfindende Immanenz Christi im Vater (s. z. 10, 38.), so wie das analoge Wechselverhältniss zwischen ihm und den Jüngern, nach welchem sie in ihm und er in ihnen lebt und webt, sollte ihnen durch den Geist zur erfahrungsmässigen Erkenntniss kommen. — V. 21. Sittliche Bedingung dieses verheissenen γνώσεσθε. Vrgl. V. 15. — ὁ ἔχων etc.) *Augustin.*: „qui habet in memoria et servat in vita.“ Das ἔχειν aber ist vielmehr der durch den Glauben gewonnene innere Besitz der Gebote, die angeeignete lebendige Gegenwart derselben im gläubigen Bewusstsein, als Erfolg des ἀκούειν. Vrgl. 5, 38. — καὶ ἐγὼ ἀγαπ.) ὡς ἀμφοτέρων τὰ αὐτὰ θελούντων κ. ἀποδεχομένων, *Euth. Zig.* — ἐμφανίσω αὐτῷ ἐμαντόν) entspricht dem γνώσεσθε, welches eben durch diese vermöge der Mittheilung des Geistes geschehende Selbstoffenbarung eintreten sollte. Zu ἐμφαν. vrgl. Ex. 33, 13. 18. Sap. 1, 2. Der Ausdruck ist so, dass er das Verhältniss der Selbstkundgebung des Herrn zu seinen einzelnen Liebenden darstellt, nicht seine Selbstoffenbarung bei der Parusie, die ja herrlich und allgemein sein wird

---

\*) *Luthardt* nach seiner Auffassung der ganzen St. muss den Tag der Parusie verstehen, wobei er dem γνώσεσθε das nicht dastehende Moment der vollendeten Erkenntniss zuträgt.



(gegen *Luthardt*). Die von der Auferstehung Christi erklären, verstehen die Erscheinungen des Auferstandenen 1. Kor. 15. (*Grot.*, *Hilgenf.* u. V.).

V. 22. *Judas* (Thaddäus oder Lebbäus Matth. 10, 3., aber kein Bruder des Herrn, Act. 1, 13 f., sondern Sohn eines Jakobus, Luk. 6, 16. \*) erwartet ein *leibliches* Erscheinen Christi in Messianischer Herrlichkeit, hat Jesum nach diesem Sinne hin missverstanden und ist daher befremdet, dass er sein *ἐμφανίζειν ἑαυτόν* nur auf den ihn Liebenden bezogen hat, nicht aber auch auf die Welt der Ungläubigen, deren Gericht ja der erscheinende Messias vollziehen sollte. — *τί γέγονεν*) was ist geschehen in Bezug darauf dass u. s. w.? welches Geschehniss hat dich bestimmt u. s. w. S. *Kypke* I. p. 403 f. Das vorausgehende *καί* wie 9, 36. — Der Zusatz *οὐχ ὁ Ἰσχαρ.* war nach 13, 30. zwar ganz überflüssig, erklärt sich aber als unwillkürlicher Ausfluss des tiefen Abscheues vor dem gleichnamigen Verräther. Als *wieder gegenwärtig* (*Beng.*) ist dieser nicht zu denken.

V. 23 f. Jesus wiederholt im Wesentlichen, doch die Liebe als die Hauptsache nun gleich voranstellend, die Bedingung, an welche seine Selbstoffenbarung V. 22. (wobei er diese nach ihrer heiligen und seligen Modalität näher bezeichnet) geknüpft sei, und lässt hieraus und aus dem hinzugefügten Gegensatze V. 24. erkennen, dass der *κόσμος*, dieser ihn hassende und ihm ungehorsame *κόσμος*, gar nicht fähig sei, jene Selbstoffenbarung Christi zu empfangen. — Die Nähererklärung *πρὸς αὐτ. ἐλευσόμ. κ. μονήν παρ' αὐτῷ ποιησόμεθα* soll eben diese Unfähigkeit noch deutlicher und tiefer fühlbar machen. Dem Ausdrucke liegt die in dieser geistlichen Gemeinschaft verwirklichte theokratische Idee des Wohnens Gottes unter seinem Volke (Lev. 26, 11 f. Ez. 37, 26 ff.) zu Grunde, womit auch die spätere Vorstellung vom Wohnen der Schechinah bei den Frommen (*Danz in Meuschen* N. T. ex Talm. ill. p. 701 ff.) zusammenhängt. Doch ist *diese* Vorstellung hier nicht anzunehmen, da Jesus eine *unsichtbare* Gegenwart meint. — Ueber das ächt Griechische *μονήν ποιεῖν* s. *Kypke* I. p. 404. Das *Medium* (s. d. krit. Anm.): *wir werden uns machen.* — *παρ' αὐτῷ*) Die Gemeinschaft, in welche Gott und Christus mittelst des Paraklet mit dem Menschen treten, ist als Aufenthaltsnahme *bei ihm* (vgl. V. 17. 25.), d.

\*) Richtig *Nonnus*: υἱὸς Ἰακώβοιο, κ. οὐ θρασὺς Ἰσχαριώτης.

i. in seiner Wohnung (vrgl. 1, 40. Act. 21, 8. al.), unter seinem Dache, versinnlicht. Sie kommen, wie Wanderer aus ihrer himmlischen Heimath (V. 2.), und *herbergen bei ihm*, „wollen täglich seine Gäste, ja Haus- und Tischgenossen sein“, *Luther*. — Die *λόγοι*, *Reden*, sind die einzelnen Theile des gesammten *λόγος*, und die *ἐντολαί* sind die *gebietenden* Theile desselben, daher ein speciellerer Begriff als die *λόγοι*. — *καὶ ὁ λόγος ὃν ἀκούετε* etc.) und — daraus könnet ihr abnehmen, wie ungeeignet ein solcher Mensch ist, jene Heimsuchung zu erfahren — *das Wort, welches ihr höret* (noch jetzt!) u. s. w. Vrgl. 7, 16. 8, 28. 12, 49 f. Er verwirft also Gott selbst.

V. 25 f. Man denke vor V. 25. eine Pause; Jesus blickt zurück auf Alles, was er bisher bei diesem Abschiedsmahle zu ihnen geredet hat, und wovon ihnen so Vieles noch räthselhaft geblieben ist, und spricht: „*Dieses habe ich während ich (noch) bei euch verweile zu euch geredet; der Paraklet aber, welcher nun nach meiner bevorstehenden Trennung von euch vom Vater zu euch kommen wird, der wird euch weiter belehren*“ u. s. w. — *ἐν τῷ ὀνόμ. μου*) spezifische Bestimmtheit des Sendens. Gott sendet über den Geist *im Namen Jesu*, d. h. so dass der Name Jesu die *Sphäre* ist, in welcher sich der göttliche Gedanke, Rath und Wille beim Senden befindet und thätig ist. Vrgl. z. V. 13. Der Name Jesu ist der einzige das ewige Heil der Menschen in sich schliessende Name (Act. 4, 12.); Gott aber meint und beabsichtigt bei der Sendung des Geistes nichts Anderes als den Namen Jesu, dessen völlige Heils-erkenntniss, dessen Bekenntniss, Einfluss, Verherrlichung u. s. w. durch die Geistessendung bewirkt und gefördert werden soll. Der Begriff: *auf mein Bitten* (vrgl. *Grot.*: „in meam gratiam“), liegt nicht in den Worten, obwohl nach V. 14. die Bitte Jesu *vorhergeht* (gegen *Lücke, de Wette, Ebrard* u. M.). Besser *Melanth.*: *propter me*. Die Fassung: *statt meiner* (*Euth. Zig.* u. M. auch *Tholuck*) passt nicht, nach derselben nicht der Geist als Stellvertreter Christi gesandt (vrgl. 5, 43.), sondern Gott statt Christi das Senden vollziehen würde. — *διδάξει πάντα*) wird euch *Alles lehren* (vrgl. 16, 13.), wird euch über keinen Punkt der göttlichen *ἀλήθεια* unerleuchtet lassen. Es sind nicht *andere, neue* Lehren gemeint; sondern, wie das folgende *καὶ ὑπομνήσει* etc. zeigt, die *weitere und eindringendere Erkenntniss* dessen, was Jesus, und zwar zum Theil nur anfangsweise und andeutend, ihnen mitgetheilt hatte, soll ihnen durch die belehrende Wirksamkeit des Geistes vermittelt

werden. Denn Vielem, was ihnen hierzu zu sagen gewesen wäre, waren sie jetzt noch nicht gewachsen (16, 12.). Sonach ist diese Verheissung weder für die katholische Tradition \*), noch für die Offenbarung der Schwärmer zu gebrauchen; für ihre Erfüllung aber geben die apostolischen Predigten und Briefe den vollen Beweis. — καὶ ὑπομν. etc.) mit dem διδάξει wesentlich verbunden: und wird euch dabei u. s. w. Nur zum letzten πάντα gehört ἃ εἶπον ὑμῖν, nicht auch zum ersten (Grot.), weil sonst das ὑπομν. ὑμῶν π. logischer Weise dem διδάξει vorangestellt sein würde, und weil ἃ εἶπον ὑμῖν eben nur mit ὑπομνήσει eine Correlation bildet. — εἶπον) nicht blos jetzt, sondern überhaupt, wie der Context durch das erste πάντα fordert.

V. 27. „Das sind Letzeworte, als dess, der da will hinwegcheiden, und gute Nacht oder den Segen giebt“, Luther. — εἰρήνην ἀφίημι ὑμῖν) Die ganze Sachlage, da Jesus diese seine letzten Reden zu beschliessen im Begriffe ist (V. 31.), so wie das nicht weiter vorbereitete charakteristische Wort εἰρήνη, rechtfertigt die gewöhnliche Annahme, hier sei eine Anspielung auf den orientalischen Abschieds- und Entlassungsgruss, in welchem שָׁלוֹם (d. i. aber nicht speciell: Seelenfriede, sondern überhaupt: Heil) gewünscht wurde. Vrgl. שָׁלוֹם לְךָ 1. Sam. 1, 17. 20, 42. 29, 5. Mark. 5, 34. Luk. 7, 50. 8, 48. Act. 16, 36. Jak. 2, 16., auch das Syrische *pacem dedit* im Sinne von *valedixit* bei Assem. Bibl. or. I. p. 376., endlich die brieflichen Abschiedsgrüsse Eph. 6, 23. 1. Petr. 5, 14. 3. Joh. 15, 1. Was man zum Abschiede wünschte, nämlich Heil, ist sich Jesus bewusst, seinen Jüngern zu hinterlassen und zu geben, und zwar im besten und höchsten Sinne, nämlich das ganze Heil seines Erlösungswerkes, wozu der Friede der Versöhnung mit Gott (Rom. 5, 1.) als wesentliches Stück mit gehört. Im Ausdruck zugleich eine Beziehung auf den alttestam. Beruhigungs- und Ermuthigungszuruf שָׁלוֹם לְכֶם (Gen. 43, 23. Jud. 6, 23. al.) anzunehmen (Lücke), ist sowohl der Abschieds-Szene als auch dem fern stehenden μὴ ταρασσέσθω etc., so wie dem Ausdrücke dieses Zuspruches weniger

\*) Luther: „Hie sind die fürnehmsten Worte: „in meinem Namen“ und: „was ich euch gesagt habe“. Die lassen sie fahren und flüchern überhin, gleich als wäre es nichts, oder hätte es ein Narr geredt.“ Melancth.: „Haec docet et illustrat Spiritus s., quae jam in evangelio tradita sunt per Christum.“

entsprechend. — εἰς τ. ἐμὴν δίδ. ὑμ.) Näherbestimmung des Vorigen. Es ist *sein*, das *von ihm* herrührende *eigenthümliche* Heil, welches er ihnen als seine Hinterlassenschaft *gibt*. So spricht der Erblasser an der Schwelle des Todes zu den Seinen: „ich *hinterlasse*, ich *gebe*“, aus dem Bewusstsein, dass diess *durch seinen Tod* zur Vollziehung kommt. So auch Jesus, dessen δίδωμι weder *promitto* zu fassen (*Kuinoel*), noch auch als erst durch den Paraklet (der vielmehr nur die *Aneignung* des im Tode gegebenen Heils Jesu vermittelt) geschehend zu denken ist. — *Nicht wie die Welt gibt, gebe ich euch!* Nichts zu ergänzen. Mein Geben an *euch* ist ganz anderer Art und Weise als das Geben der (ungläubigen) *Welt*; deren Geben betrifft Schätze, Ehre u. dergl., ist daher unbefriedigend, kein beständiges Gut, kein wirkliches Heil bringend u. s. w. Ganz ungehörig ist die Beziehung auf leere Grussformeln (*Grot.*, *Kling*). — μὴ ταρασσέσθω etc.) „Da beschleusst er eben, wie er erstlich (V. 1.) diese Predigt angefangen hat“, *Luther*. Die asyndetischen (denke hier οὖν) kurzen Sätze entsprechen der tiefen Bewegtheit. — δειλιάω (*Diod.* 20, 78.) nur hier im N. T., oft bei d. LXX., welche dagegen das classische (δοκιμώτερον, *Thom. Mag.*) ἀποδειλιάω nicht haben.

V. 28. Statt erschrocken und bange zu sein, solltet ihr euch *freuen*. Diess wird vorbereitet durch ἡκούσατε etc. (V. 3.). — εἰ ἡγαπ. με) ideal, von der wahren, völligen Liebe im Sinne Jesu gemeint, welche eben nur in voller Selbsthingabe an ihn besteht, so dass sich alle anderen Interessen ihr unterordnen. — ὅτι ὁ πατήρ μου μείζων μου ἐστὶ) Grundangabe für die Freude, welche sie würden empfunden haben (ἐχάρητε): *da mein Vater grösser*, d. i. mächtiger (vgl. 4, 12, 8, 53, 10, 29, 1. Joh. 4, 4.) *ist als ich*, da ich mithin durch meinen Weggang zu ihm *zu weit grösserer Macht und Wirksamkeit* für meine Zwecke, zum Siege über die Welt u. s. w. in der höhern Gemeinschaft mit ihm werde erhoben werden. Vgl. *Melanth.* Dieser Gewinn, der mir bevorsteht, wie sollte er dem, der mich liebt, nicht erfreulich sein? Andere finden den von Christo angedeuteten Beweggrund zur Freude in der *Glorie und Seligkeit*, welche ihm bei dem Vater bevorstehe. So *Cyrrill.* (τὴν ἰδίαν δόξαν ἀναληψόμενος) u. *M.* auch *Tholuck*, *Olsh.*, *Kling*, *Köstlin*, *Maier*, *Hilgenf.* Aber so läge das Motivirende nur im Hingange zum Vater überhaupt (womit nothwendig das Gelangen zur δόξα gesetzt war), nicht zu dem Grössersein des Vaters, — abgesehen davon, dass bei



dieser Fassung die Beziehung, welche Jesus der Liebe der Jünger gäbe, etwas Selbstisches hätte. *Andere*: das Erfreuliche liegt in dem mächtigeren *Schutz*, den der *μεῖζων πατήρ* den Jüngern gewähren werde, als Er es in seiner irdischen Gegenwart gekonnt habe (*Theophyl.*, *Euth. Zig.* u. *M.* auch *Kuinoel*, *Lücke*, *de Wette*). Allein diess passt nicht zur Bedingung der Liebe zu *Jesu Person*, welche man daher mehr in die Liebe zu seinem *Werke* umsetzt. *Andere*, wie *Luther*, *Beza*, *Grot.*, *Beng.*, *Lampe*, vermischen in Bestimmung des Erfreulichen das Interesse Christi und der Jünger. — Die *μεῖζονότης* des Vaters (einst der Streitpunkt mit den Arianern, s. *Suicer. Thes.* II. p. 1368.) beruht nicht in dem Vorzuge des *Ungezeugten* vor dem *Gezeugten* (*Athanas.*, *Faustin.*, *Gregor. Naz.*, *Hilar.*, *Euth. Zig.* u. *V.* auch wieder *Olsh.*), zu welcher speciellen Auskunft der Text gänzlich keinen Anlass giebt, auch nicht in der zeitlichen *Erniedrigung* Christi (*Cyrill.*, *Augustin.*, *Ammon.*, *Luther*, *Melanth.*, *Calvin*, *Beza*, *Aret.* u. *V.* auch *de Wette*, *Tholuck* u. *Luthardt*), da Gott auch grösser, als der *erhöhte* Christus ist (s. *V.* 16. *ἐπαυρήσω*; 17, 5. 1. Kor. 15, 27 f. *Phil.* 2, 9—11. 1. Kor. 3, 23. 11, 3. und überhaupt durchweg im *N. T.*), wie er auch grösser, als der präexistirende *Logos* war (1, 1—3.), sondern in dem *absoluten Monotheismus Jesu* (17, 3.) und des ganzen *N. T.* (s. z. *Rom.* 9, 5.), wornach der Sohn, obwohl göttlichen Wesens \*) und *ὁμοούσιος* mit dem Vater (1, 1. *Phil.* 2, 6. *Kol.* 1, 15—18. al.), doch dem Vater *untergeordnet* war und ist und bleibt, da er als Organ, als Beauftragter des Vaters, als Fürbitter bei ihm u. s. w. seine ganze Macht, auch im königlichen Amte, vom Vater überkommen hat und nach völliger Vollendung des ihm übertragenen Werkes dem Vater zurückgeben wird (1. Kor. 15, 28.).

*V.* 29. *Und jetzt, jetzt noch, wo mein Scheiden bevorsteht, habe ich's euch gesagt*, ähnlich *ὅτι πορεύομαι πρὸς τ. π.* *V.* 28. (nicht das *V.* 26. Gesagte, wie *Lücke* will. — *ὅταν γένηται*) *cum factum fuerit*, nämlich durch meinen Tod. — *πιστεύετε*) nicht absolut, so dass es *an sich* ausdrücken würde, was 13, 19. durch *ὅτι ἐγὼ εἰμι* näher bestimmt ist, sondern: *damit ihr es glaubet*, nämlich dass ich zum Vater gegangen sei. Vrgl. *πιστεύετε μοι* *V.* 11. Darauf kam es dem scheidenden Herrn an, dass, wenn

---

\*) Dieses bildet die Voraussetzung des Ausspruchs, welcher sonst bedeutungslos und ungehörig wäre. Vrgl. z. 10, 30.



sein naher Tod eintrete, die Jünger die rechte Glaubensauffassung desselben hätten, nämlich als seines Hingangs zum Vater.

V. 30. *Οὐκέτι πολλὰ* etc.) „quasi dicat: temporis angustiae abripiunt verba“, *Grot.* — *Denn es kommt* (ist schon im Anzuge) *der Weltfürst* (s. z. 12, 31.). Ihn selbst sieht Jesus in den Vollziehern seines Anschlags (13, 2. 27.). — *τοῦ κόσμου*) ist hier in gegensätzlicher Beziehung zu *ἐν ἐμοί* nachdrücklich vorangestellt. — *καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν*) und an mir (dem Gegensatze des *κόσμος*) *besitzt er nichts*, nämlich als seiner Herrschaft zugehörig, welche Näherbestimmung aus dem Begriffe des *ἄρχων* fließt; daher weder *ποιεῖν* (*Kuinoel*) noch *μέρος* (*Nonn.*) zu ergänzen, noch auch der einfache Wortsinn in „er hat keinen Anspruch an mich“ (*Tholuck, Hofm. u. M.*) umzusetzen ist; vrgl. *Luther*: „Ursache und Recht.“ Jedenfalls drückt Christus die volle *sittliche Freiheit* aus, mit welcher er sich dem Tode unterwirft (10, 18.). Die *Sündlosigkeit*, welche *Cyrrill., Augustin.* („in me non habet quicquam, nullum omnino scilicet peccatum“), *Euth. Zig.* (*οὐδὲν αἴτιον θανάτου*), *Grot.* („nihil, quod culpae possit“), *Corn. a Lap. u. V.* auch *Olsh.* hier ausgesprochen finden, liegt allerdings als *Voraussetzung* zu Grunde, da nur wenn Jesus sündlos war, der Teufel nichts an ihm zu eigen haben konnte, ist aber direct *ausgedrückt*.

V. 31. An mir hat der Teufel keinen Besitz; *gleichwohl aber, damit die Welt erkenne u. s. w.* (bis *οὕτω ποιῶ*), *steht auf* (vom Tische), *lasset uns von hinnen gehen!* um der Welt meine Liebe und meinen Gehorsam gegen den Vater zur Erkenntniss zu bringen („ut mundus desinat mundus esse et patris in me beneplacitum agnoscat salutariter“, *Beng.*), *lasset uns fort von hier, und der teuflischen Macht* (der ich jetzt fallen soll nach Gottes Rath) *entgegengehen!* Der Nachsatz beginnt nicht schon bei *καὶ καθώς* (*Grot., Kuinoel, Paulus*), wobei *καὶ* auch wäre, aber eine der tiefbewegten Stimmung weniger angemessene Reflexion sich ergäbe. Setzt man nach *ποιῶ* ein Punkt (*Bengel, Lachm., Tisch.*), was jedoch die Rede erschwert und das Folgende zu abgerissen stehen lässt, so wäre nach *ἀλλ'* einfach *ἔρχεται* (*Beng.*: „impetum principis mundi excipio“) zu ergänzen. Vrgl. 15, 25. — Nach dem Rufe *ἐγείρεσθε* etc. ist die Tischgesellschaft als *aufgestanden* zu denken. Aber Jesus, zu voll von dem, was er vor der immer näheren Trennung den Jüngern noch an's Herz legen möchte, und von seiner Liebe zu ihnen gefesselt, nimmt auf's Neue

das Wort, und spricht stehend noch Kap. 15. u. 16. zu den aufgestandenen Jüngern und dann das Gebet Kap. 17., wornach der wirkliche Weggang 18, 1. erfolgt. Diese Ansicht (*Knapp, Lücke, Tholuck, Olsh., Klee, Winer, Luthardt* nach Aelteren, auch *Gerhard, Calov. u. Maldon.*) ergiebt sich als richtig eben daraus, dass Joh., ohne Andeutung einer Veränderung des Ortes, 15, 1. unmittelbar an 14, 31. anknüpft, die Haltung der folgenden Reden aber, und zumal des Gebets, *unterwegs* (*Ammon., Hilar., Beda, Luther, Aret., Grot., Wetst., Lampe, Rosenm., Lange, Ebrard*, welcher das Gebet auf einen stillen Platz nahe am Oelberg verlegt) weder irgendwie angedeutet noch mit 18, 1. vereinbar noch psychologisch wahrscheinlich ist. Völlig eingetragen ist ferner, was *Chrys., Theophyl., Euth. Zig., Éras.* u. M. meinten, Christus sei 14, 31. mit den Jüngern an einen verstecktern und sicherern Ort gegangen, wo er Kap. 15. 16. 17. gesprochen habe, so wie die harmonistische Erfindung *Bengel's*, welche *Wichelhaus* angenommen, die Oertlichkeit der Rede von 13, 31. \*) bis 14, 31. sei ausserhalb der Stadt gewesen, jetzt aber sei er nach Jerus. zum Passah aufgebrochen \*\*). Die neuere Kritik hat, während *de Wette* bei einem *Hiatus* zwischen Kap. 14. u. 15., dessen Grund verborgen bleibe, es bewenden lässt, das *ἐγείρεσθε, ἄγωμεν* Matth. 26, 46. Mark. 14, 42. trotz des bei Matth. u. Mark. ganz verschiedenen geschichtlichen Zusammenhangs zu benutzen gesucht, den Verfasser einer ungeschickten Einflechtung dieser Erinnerung zu zeihen (*Strauss*), wogegen *Weisse* eben so willkürlich und ungerecht dem vermeintlichen Redacteur des Evang. aufbürdet, er habe zwei Johanneische Aufsätze, von denen der eine mit 14, 31. geschlossen und der andere mit 15, 1. angehoben habe, unvermittelt zusammengesetzt, — *Baur* aber (so auch *Hilgenf.*) die synoptischen Worte, ihrer bestimmteren geschichtlichen Motivirung entkleidet, nur als ein Zeichen der *Pause* hier stehen lässt. Mit gleichem Ungrunde lässt *Bleek* (p. 239.) diese Worte für die Geschichtlichkeit unserer Reden zeugen. Die Johanneischen Worte und die synoptischen haben *nichts* mit einander zu thun.

\*) *Beng.* z. 13, 31.: „λέγει: dicit postridie, nempe mane, feria V.“

\*\*) So auch wieder *Röpe* d. Mahl des Fusswasch., Hamb. 1856. p. 25 f., welcher nach *Bynaeus* annimmt, in *ἐγείρεσθε* etc. liege der Aufbruch von Bethanien nach Jerus., und Kap. 15—17. sei dann beim Passahmahl am 14. Nisan in Beziehung auf die Abendmahlsstiftung geredet.

## K A P. XV.

V. 6. τὸ πῦρ) *Elz.*, *Lachm.* haben bloß πῦρ, nach B. D. H. X. Minusk. Cyr. Theodoret. Aber in den sinnähnlichen Stellen Matth. 3, 10. 7, 19. Luk. 3, 9. steht ebenfalls kein Artikel, welcher daher leichter weggelassen als zugesetzt wurde. — V. 7. αἰτήσας) A. B. D. M. L. X. Minusk. Verss. Chrys.: αἰτήσας. Empfohlen von *Griesb.*, aufgenommen von *Lachm.* u. *Tisch.* Diese überwiegende Beglaubigung, die Beziehung des Wortes auf die Zukunft und die unmittelbare Nachbarschaft des Futuri geben die Entscheidung für die Aechtheit des Aor. — V. 8. γενήσας) *Rinck* u. *Lachm.*: γένησας. Die Zeugen sind sehr getheilt. Aber der Coniunct. ist Correctur nach φέρτε. — V. 11. μείν) A. B. D. Minusk. Vulg. It. al.: ῃ. Empfohlen von *Griesb.*, aufgenommen von *Lachm.* u. *Tisch.* Richtig; nach dem vorher so oft vorgekommenen Verbo μένω entstand hier aus der letzten Sylbe von YMIN und dem folgenden ῃ höchst leicht und unwillkürlich μείν. — V. 14. ὄσα) D. L. X.: ᾶ. So *Lachm.* B. Codd. It. Goth. Aeth. Cypr. Lucif.: ὄ. So *Tisch.* Nur die Zeugen entscheiden, und zwar für den Plural, näher für ᾶ. — V. 15. Die Stellung λέγω ὑμᾶς (*Lachm.*, *Tisch.*) hat überwiegende Beglaubigung. — V. 21. ὑμῖν) *Lachm.* u. *Tisch.*: εἰς ὑμᾶς, nach B. D.\* L. 1. 33. Verss. Chrys. Richtig; der gangbarere und gewohnte Dativ floss den Schreibern von selbst in die Feder, wie er auch 16, 3. zugesetzt wurde. — V. 22. εἶχον) Hier und V. 24. haben *Lachm.* u. *Tisch.* die Alexandrinische Form εἶχσαν nach B. N.\* L. 1. 33. Or. Cyr. Nicht aufzunehmen, da diese Form nur Rom. 3, 13. aus einem Citate des A. T. sicher steht (ἐδολιοῦσαν), hier aber nicht stark genug (auch nicht durch A.) beglaubt ist. *Buttm.* in d. Stud. u. Krit. 1858. p. 491 f. vermuthet, εἶχσαν sei aus dem ursprünglichen εἶχον ἄν entstanden. Doch findet sich von ἄν keine Spur mehr in den krit. Zeugen, und die (rhetorische) Nichtsetzung desselben (s. *Buttm.* p. 489.) ist gänzlich ohne Bedenken. — V. 24. πεποίηκεν) A. B. D. J. K. L. X. Minusk. Chrys.: ἐποίησεν. So *Lachm.* Die Zeugen dafür sind entscheidend.

---

V. 1. Da das Bild ganz unvermittelt eintritt, so ist es natürlich, eine äussere Veranlassung dazu anzunehmen, welche Johannes nicht berichtet hat. Am nächsten bietet

sich der *Blick auf den Weinkelch* dar (vrgl. Matth. 26, 29.: τὸ γέννημα τοῦ ἀμπέλου), der grade bei *dieser* Mahlzeit so bedeutsam geworden war. Vrgl. *Grot.* u. *Nösselt* Opusc. II. p. 25 ff. Hätte Jesus das Folgende unterwegs (s. z. 14, 31.), oder gar, wie *G. Hier. Rosenm.* (in *F. E. Rosenm.* Repert. I. p. 167 ff.) meinte, im Tempel gesprochen, so würde erstern Falls der Gang durch Weingärten (vrgl. bes. *Lange*, der auch nächtliche Gartenfeuer hinzunimmt), und letztern Falls der goldene Weinstock am Thore des Heiligen (Joseph. Arch. 15, 11, 3. Bell. 5, 5, 4.) als passender Anlass gesetzt werden können. Willkürlicher ist es, einen in das Zimmer hineinrankenden Weinstock (vrgl. Ps. 128, 3.) zu vermuthen (*Knapp*, *Tholuck*), oder: man habe vom Zimmer aus die Aussicht beim Vollmonde auf Weinberge (*Storr*) oder auf den goldenen Tempelweinstock (*Lampe*) gehabt. Am willkürlichsten aber: Joh. könne das an sich ächte Gleichniss hier an den unrichten Ort gestellt haben (*de Wette*). Lieber mit *Lücke* u. *B. Crus.* ~~keine~~ äussere Veranlassung angenommen, da das Bild selbst alttestamentlich so gangbar war (Jes. 5, 1 ff. Jer. 2, 21. Ez. 15, 1 ff. 19, 10 ff. Ps. 80, 9 ff. vrgl. auch *Lightf.* u. *Wetst.*), und daher unmittelbar und von selbst die ihn umstehenden Jünger unter diesem altheiligen Bilde sich Jesu darstellen konnten (*Luthardt* u. *Lichtenst.* nach *Hofm.*, auch *Ebrard*). — ἡ ἀληθινὴ der wirkliche d. h. die Realität der Idee, die sich im natürlichen Weinstocke abbildlich darstellt (vrgl. z. 1, 9.), nicht Gegensatz der unfruchtbaren Weinstöcke Jes. 5. (*Ebrard*), was hier fern liegt. Christus ist der Weinstock im Verhältnisse zu seinen Gläubigen (den Reben), deren organischer Zusammenhang mit ihm die lebendige, beständige und fruchtbare innerste Lebensgemeinschaft ist. Ganz gleich der Sache nach ist das Paulinische Bild vom Haupte und den Gliedern (Eph. 5, 30. Kol. 2, 19.). Der *Winz-zer* (γεωργός, Matth. 21, 33. al. Aelian. N. A. 7, 28. Aristaeon. 1, 3.) ist *Gott*; denn er hat Christum gesandt und die Gemeinschaft der Gläubigen mit ihm hergestellt (6, 37. al.) und pflegt dieselbe vermöge seines Wirkens durch Christi Wort und (nach dessen Hingang) durch des heiligen Geistes Kraft.

V. 2. Wie am natürlichen Weinstock fruchtbare und unfruchtbare Reben sind, so in der Gemeinschaft Christi Solche, die ihren Glauben durch die That als durch des Glaubens Frucht erweisen, und Solche, bei denen diess nicht der Fall ist. — Die Letzteren scheidet Gott aus der Gemeinschaft Christi aus, womit ihr Abfall von Christo

nach dem Gesichtspunkt der göttlichen Verwerfung bezeichnet ist; die Ersteren lässt er seine läuternde Einwirkung erfahren, damit ihr Glaubensleben an fruchtbarer Bethätigung und Wirksamkeit zunehme. Dieses Reinigen geschieht *mit*, aber nicht *allein*, auf dem Wege der Anfechtungen und Leiden. —  $\pi\alpha\nu\ \kappa\lambda\eta\mu\alpha\ \epsilon\nu\ \epsilon\mu\omicron\iota$ ) Nominat. absol. mit gewichtigem Nachdruck wie 1, 12. —  $\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\iota$  —  $\kappa\alpha\theta\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\iota$ ) „Suavis rhythmus“, Beng. —  $\tau\omicron\ \kappa\alpha\rho\pi.\ \phi\acute{\epsilon}\rho.$ ) welcher Frucht trägt; vorher aber  $\mu\grave{\eta}\ \phi\acute{\epsilon}\rho.$ : wenn er nicht trägt. —  $\kappa\alpha\theta\alpha\acute{\iota}\rho.$ ) er säubert, putzt aus. Bild des sittlichen  $\kappa\alpha\theta\alpha\rho\iota\sigma\mu\omicron\varsigma$  durch das göttliche Gnadenwirken. — Eine politische Anschauung der Gemeinschaft unter dem Bilde des Weinstocks s. b. *Aeschin. adv. Ctesiph.* 166. Beck.:  $\acute{\alpha}\mu\pi\epsilon\lambda\omicron\upsilon\rho\omicron\gamma\omicron\upsilon\varsigma\ \tau\iota\upsilon\epsilon\varsigma\ \tau\eta\nu\ \pi\acute{o}\lambda\iota\nu,\ \acute{\alpha}\nu\alpha\tau\epsilon\tau\mu\acute{\eta}\kappa\alpha\varsigma\ \tau\iota\upsilon\epsilon\varsigma\ \tau\grave{\alpha}\ \kappa\lambda\eta\mu\alpha\tau\alpha\ \tau\grave{\alpha}\ \tau\omicron\upsilon\ \delta\eta\mu\omicron\nu.$

V. 3. Anwendung der zweiten Hälfte von V. 2. auf die *Jünger*, sofern sie zu den  $\kappa\lambda\eta\mu\alpha\sigma\iota$  gehören. „Schon seid ihr rein“ (solche gereinigte  $\kappa\lambda\eta\mu\alpha\tau\alpha$ ); schon ist's *an euch* geschehen, was ich eben sagte. Das  $\eta\delta\eta\ \upsilon\mu\epsilon\iota\varsigma$  blickt auf die Menge derer, die *künftig* noch  $\kappa\alpha\theta\alpha\rho\omicron\iota$  werden sollten. Dass ihre Reinheit *principiell* gemeint sei, die nothwendige Fortdauer und praktische Weiterentwicklung des Verhältnisses nicht ausschliessend (vgl. 13, 10.), versteht sich von selbst, u. s. V. 4. —  $\delta\iota\grave{\alpha}\ \tau.\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu$ )  $\delta\iota\grave{\alpha}$  wie 6, 57. vom *Grunde*; daher: *wegen* des Wortes, d. i. weil das Wort („so es im Glauben empfangen und gefasset wird“, *Luther*, vgl. Act. 15, 9.) die reinigende Kraft ist, vermöge deren der Vater sein  $\kappa\alpha\theta\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\iota$  V. 2. wirkt, Jak. 1, 18. 1. Petr. 1, 23. Vgl. *Fritzsche* ad Rom. II. p. 162. I. p. 197. Das Wort aber ist das *ganze* Wort, die ganze Lehre, die ihnen Jesus geredet hat (vgl. z. 8, 43.), nicht der Ausspruch 13, 10. (*Hilgenf., Ebrard*).

V. 4. Zu dieser Reinheit muss aber das fortwährende *treue Verharren* in meiner Lebensgemeinschaft hinzutreten. —  $\epsilon\nu\ \epsilon\mu\omicron\iota$ ) hier: *an* (nicht *in*) *mir*,  $\sigma\upsilon\mu\pi\epsilon\rho\nu\acute{\omega}\tau\epsilon\varsigma\ \epsilon\mu\omicron\iota$  (*Nonn.*), wie das Folgende fordert, *an mir* hangend wie die Reben am Weinstock, V. 2. Treffend *Euth. Zig.*:  $\sigma\upsilon\gamma\kappa\omicron\lambda\lambda\acute{\omega}\mu\epsilon\nu\omicron\iota\ \mu\omicron\iota\ \beta\epsilon\beta\alpha\iota\omega\tau\epsilon\rho\omicron\nu\ \delta\iota\grave{\alpha}\ \pi\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma\ \acute{\alpha}\delta\iota\sigma\tau\acute{\alpha}\kappa\tau\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\chi\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma\ \acute{\alpha}\rho\acute{\rho}\eta\kappa\tau\omicron\nu.$  —  $\kappa\grave{\alpha}\gamma\omega\ \epsilon\nu\ \upsilon\mu\acute{\iota}\nu$ ) verheissend: *und ich werde an euch bleiben,  $\sigma\upsilon\nu\omega\nu\ \tau\eta\ \delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota$ , Euth. Zig., werde mich mit der ganzen geistlichen Lebenskraft, die ich meinen Treuen zuführe, nicht von euch trennen, dem Weinstocke gleich, der sich nicht von seinen Reben löst. Wegen der Ergänzung von  $\mu\epsilon\nu\acute{\omega}$  s. *Winer* p. 513 f. *Bornem.* in d. Sächs. Stud. 1846. p. 56. Die härtere Vervollstän-*



digung: und machet, dass ich an euch bleibe (Grot., Beng.), wird nicht durch V. 5. gefordert, wo ὁ μένων — αὐτῷ das erfüllte μέναιτε — ὑμῖν ist. — ἔὰν μὴ μείνῃ etc.) wenn er nicht geblieben sein wird u. s. w., bezieht sich blos auf οὐ δύναται καρπὸν φέρειν wie 5, 19.) und ist in sofern Näherbestimmung des ἀφ' ἑαυτοῦ, „*vi aliqua propria, quam habeat extra vitem*“, Grot. — οὕτως οὐδὲ ὑμεῖς) so auch ihr nicht, nämlich δύνασθε καρπ. φέρειν ἀφ' ἑαυτῶν, d. i. ποιεῖν τι χωρὶς ἐμοῦ V. 5. Gut Bengel: „*Hic locus egregie declarat discrimen naturae et gratiae.*“

V. 5. An mir bleibet, sage ich, denn ich bin der Weinstock, ihr die Reben; so könnet ihr also auch nur von mir (nicht ἀφ' ἑαυτῶν V. 4.) die Lebenskraft zum Fruchtttragen ziehen. Und bleiben müsset ihr an mir, wie ich an euch: so (οὗτος: der, kein Anderer als der) bringet ihr viele Frucht. Sonach wird durch ἐγὼ — κλήματα das vorherige ἐν ἐμοί, durch ὁ μένων etc. aber das vorherige μείνῃτε erhärtet und in's Licht gesetzt. Daher auch die nachdrückliche Stellung von ἐγὼ und μένων. — καὶ ἐν ᾧ ἐγὼ μένω ist dieser nicht relative, aber leicht und lebendig sich anschliessende Zusatz eingetreten. S. über dieses classische Idiom Bernhardt p. 304. Herm. ad Viger. p. 707. Buttm. neut. Gr. p. 327 f. — χωρὶς ἐμοῦ) χωρισθέντες ἀπ' ἐμοῦ, ausser Gemeinschaft mit mir. Vrgl. Tittm. Synon. p. 94. Gegensatz des ἐν ἐμοί μένειν. — ποιεῖν οὐδέν) nichts bewirken, nichts zu Wege bringen, geht aus dem Bilde in die eigentliche Darstellung über. Gemeint ist die christliche Lebensthätigkeit überhaupt, nicht blos die apostolische, da die Jünger nicht speciell in Betreff ihres engern Berufs, sondern überhaupt als κλήματα Christi, welchen Stand sie mit allen Gläubigen gemein haben, angeredet sind. Die völlige Unthätigkeit zur christlichen Wirksamkeit ohne die Erhaltung der Lebensverbindung mit Christo ist hier entschieden und nachdrücklich ausgesprochen, wobei aber Augustin. und die kirchliche Orthodoxie für die Lehre von dem sittlichen Unvermögen überhaupt (s. bes. Calov.) zu viel herausnimmt, da nur das specifisch christliche ποιεῖν τι (das καρπὸν φέρειν) dem, welcher χωρὶς Χριστοῦ ist, abgesprochen wird. Zu dieser höhern sittlichen Thätigkeit, welche freilich die einzig wahre ist, ist er unvermögend, und in so fern kann man mit Augustin. sagen, Christus habe so gesprochen, „*ut responderet futuro Pelagio*“, wobei jedoch ein natürliches sittliches Wollen und Vermögen an und für sich (vrgl. Rom. 2, 14 f.) nicht verneint, noch sein Maass und seine

Kraft näher bestimmt wird, als dahin, dass es die christliche Sittlichkeit nicht bewirken kann, zu welcher vielmehr die ethische Potenz des ἐν Χριστῷ εἶναι, also die Wiedergeburt unentbehrlich ist. Die Idee der Abhängigkeit alles guten Thuns vom Logos (*Olsh.*) liegt gänzlich fern. Gut *Luther*: „dass er hie nicht redet von natürlichem oder weltlichem Wesen und Leben, sondern von Früchten des Evangelii.“

V. 6. *Nūn λέγει καὶ τὸν κίνδυνον τοῦ μὴ ἐν αὐτῷ μένοντος*, *Euth. Zig.* — ἐβλήθη ἔξω etc.) Die Darstellung ist höchst lebendig und malerisch. Jesus stellt sich auf den Zeitpunkt der letzten Gerichtsvollziehung, wo die von ihm Abgefallenen gesammelt und in's Feuer geworfen werden, nachdem sie vorgängig schon aus seiner Gemeinde hinausgeworfen worden und vertrocknet sind (der höhern wahren ζωὴ völlig verlustig gegangen). Daher der anschauliche lebhaft Tempuswechsel: *Wenn einer nicht an mir geblieben sein wird; hinausgeworfen ward er* (diess ist das, was am jüngsten Tage bereits der Vergangenheit angehören wird) *wie die Rebe und vertrocknete, und* (nun was am jüngsten Tage selbst geschieht) *sie sammeln sie* u. s. w. Die Aor. bezeichnen also weder das Pflegen (*Grot.*), noch stehen sie futurisch (*Kuinoel*, *B. Crus.* u. *Aeltere*), noch drücken sie das mit dem im Vordersatze Gesagten sofort Geschehene aus („im Augenblick ist er hinausgeworfen“. *Beza*, *Bengel*, *Lücke*, *Winer*, *Tholuck*, *de Wette*, *Luthardt*; s. *Bernhardy* p. 381. *Herm.* de emend. Gramm. p. 192 f.), gegen welche letztere Fassung der Umstand streitet, dass das Hinausgeworfenwerden und das Verdorren nicht unmittelbar in und mit dem Nichtbleiben gegeben ist (1. Kor. 7, 28. Apoc. 10, 7.), sondern erst später erfolgt. Erfolgt aber und als geschichtlicher Act der Vergangenheit \*) erscheint es nicht vom Standpunkt der schon zeitlich eintretenden Gerichte (*Lange*), sondern wie die Schilderung κ. συνάγουσιν etc. beweist, vom Standpunkte des jüngsten Tages (vgl. auch Hebr. 6, 8. 10, 27.), und zwar so, dass es zwischen dem eingetretenen Nichtbleiben und dem jüngsten Tage, an welchem nun das Sammeln und Brennen vorgenommen wird, geschehen ist. — ὡς τὸ κληῖμα) *wie die Rebe*, welche nicht am Weinstocke geblieben, sondern abgebrochen oder abgeschnitten und aus dem Weinberg hinausgeworfen wor-

\*) Daher Aor., statt dessen nicht das Perf. erforderlich war, wie *Luthardt* einwendet.

den. Der Weinberg aber stellt die Gemeinschaft des Mesianischen Gottesvolkes dar, aus welcher der von Christo Abgefallene ausgestossen worden ist. Daher geht ἔξω auf den *Weinberg*, sofern dieser die *Gemeinde* ist. Draussen ist die ζωή des Abgefallenen, die er von Christo gezogen hatte, vollends verkommen und erstorben. Diess ist durch ἐξηράνθη ausgedrückt, wobei der Mensch mit der ihn abbildenden verdorreten Rebe identificirt ist. Gut *Euth. Zig.*: ἀπώλεσεν ἣν εἶχεν ἐκ τῆς ῥίζης ἱκμάδα χάριτος. — καὶ συνάγ. αὐτὰ etc.) jetzt vergegenwärtiget Jesus, was mit diesen hinausgeworfenen und ertrockneten Reben am jüngsten Tage vorgenommen wird. Das *Polysyndeton* (vgl. 10, 3. 12. Matth. 7, 27. al.) und der einfach feierliche Ausdruck hat viel Ergreifendes. Das *Subject* von συνάγ. und βάλλ. versteht sich von selbst; im *Bilde* sind es die Diener des γεωργός, der *Sache* nach gemeint sind die αἰθέριοι δρηστήρες (*Nonn.*), die *Engel* (Matth. 13, 41.). — εἰς τὸ πῦρ (s. d. krit. Anm.): in das zu diesem Behufe bereits brennende *Feuer*, womit in der Deutung des Bildes die *Gehenna* gemeint ist (Matth. 13, 42. 25, 41. 3, 10. 7, 19. 5, 22. al.). — καὶ καίεται und sie brennen! Das Simplex (οὐ μὲν κατακαίονται, *Euth. Zig.*) wie Matth. 13, 40. „Magna vis positum eximia cum majestate“, *Beng.*

V. 7. Nach der Abschreckung vor dem Nichtbleiben V. 6. nun wieder eine Anreizung zum Bleiben. Aber das *Bild* hört nun auf, und lässt im Folgenden nur kaum noch Anklänge (V. 8. 16.) zurück. — ἐὰν μείν. ἐν ἐμοί noch im Sinne des Bildes, wie die Reben am Weinstocke; aber mit καὶ τὰ ῥήμ. μ. ἐν ὑμῖν (*in animis vestris*) wird die Rede schon *eigentlich*, nicht mehr bildlich. — ὁ ἐὰν θέλ. mit Nachdruck voran; aber ein Solcher will und bittet eben nur im Namen Jesu (14, 13 f.), und kann nicht anders. ἐὰν für ἄν bei Relat. (*Winer* p. 277.) findet sich bei Joh. nur hier; daher das bloße ἄν bei B. (so *Lachm.*) um so wahrscheinlicher ächt ist.

V. 8. Weitere Ausführung dieser Anregung zum Bleiben an ihm, und zwar durch Hervorhebung dessen, was es mit jener Gebetsgewährung auf sich habe. Nämlich: *Hierdurch ist mein Vater verherrlicht* (*Aorist.*: ἔλλαχε τιμήν, *Nonn.*), damit ihr u. s. w. — ἐν τούτῳ wird gewöhnlich *vorwärts* bezogen, so dass ἵνα etc. der Inhalt des τούτο sei. Aber so gefasst, würde, da ἵνα nicht gleich ὅτι ist, dieses ἵνα besagen, dass in der *Verpflichtung* (ihr sollet, V. 12. vgl. z. 6, 29.), viel Frucht zu tragen, die δόξα des Vaters gegeben sei. Diess passt nicht, da vielmehr in dem Frucht-

bringen selbst jene δόξα liegen müsste, ἵνα aber bloß durch ein zugedachtes „wie ich hoffe“ (*Lücke*) von ὅτι zu unterscheiden, der telischen Natur des Wortes nicht genügt \*). Daher ist ἐν τούτῳ rückwärts zu beziehen (so auch *Lange*), und zwar nicht auf das μένειν an sich, sondern auf das unmittelbar vorhergehende ὃ ἐὰν θέλῃτε αἰτήσασθε κ. γενήσ. ὑμῖν, sofern es nämlich bei dem in Christo Bleibenden statt findet. Durch diese dem μένειν ἐν ἐμοί beschiedene Gebetsgewährung, sagt Jesus, ist ein doppeltes zu jenem μένειν höchst erweckendes Moment gegeben, nämlich 1) die Verherrlichung meines Vaters (vgl. 14, 13.), damit ihr — denn das ist Gottes Absicht bei diesem seinem δοξάζεσθαι — viel Frucht traget (was eben der thatsächliche Erfolg jener Bittgewährung ist, vgl. V. 16.), und 2) ihr werdet vermöge jener Erfüllung aller eurer Bitten recht eigentlich und spezifisch meine Jünger werden, die keinem Andern gehören (beachte das nachdrückliche Possessivum ἐμοί, wie 13, 35.), da jene Gehetserhörnung das unterscheidende Characteristicum eben nur meiner Jünger ist (14, 13 f.). — Das Futur. γενήσεσθε kann von ἵνα abhängen (vgl. z. ἰάσομαι 13, 40. s. auch z. 1. Kor. 9, 18. Eph. 6, 3.), aber unabhängig von ἵνα stehen die Worte gewichtiger und mit der ihrem umfassenden Inhalte entsprechenden Selbstständigkeit da.

V. 9 f. Als μαθηταὶ Christi aber sind sie der Gegenstand seiner Liebe; daher zu der allgemeinen Ermahnung, an ihm zu bleiben, nun noch die besondere, in seiner Liebe zu bleiben, was durch die Haltung seiner Gebote geschehe, nach dem Urbilde seines sittlich harmonischen Verhältnisses zum Vater. — Wie mich der Vater geliebt hat, habe auch ich euch geliebt (die Aoristen, weil Jesus an der Gränze seines Lebens steht und zurückblickt, 13, 1. 34.); bleibet (erhaltet euch fortwährend) in meiner Liebe. Haben Andere den Vordersatz bis ὑμᾶς erstreckt, und erst bei μένate den Nachsatz angefangen (*Maldonat.*, *Grot.*, *Rosenm.*, *Olsh.* u. M.), so ist dagegen, dass zwischen καθὼς ἡγάπ. με ὁ π. und dem μένate etc. keine Correlation statt findet; denn die ἀγάπη ἣ ἐμὴ ist nicht die Liebe zu mir (*Maldonat.*, *Grot.*, *Nösselt*, *Kuinoel* u. M.), sondern: meine Liebe zu euch, wie aus ἡγάπησα ὑμᾶς und aus der Analogie von ἣ

\*) Schon *Cyroll.* erkannte richtig, dass ἵνα nicht Erklärung von ἐν τούτῳ, sondern nur Absichtsangabe von ἔδοξ. ὁ πατ. μ. sein kann. Aber ganz ungehörig bezog er ἔδοξ. ὁ πατ. μ. auf die Sendung des Sohnes.

χαρὰ ἡ ἐμὴ V. 11. erhellt \*). Olsh. vermennt beides, die active und passive Liebe. — ἐν τῇ ἀγάπῃ μου) = ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ. Aber letzteres betonte geflissentlich, dass es nichts geringeres als *seine* (so grosse und heilige, wie es eben mit καθὼς ἡγάπ. etc. ausgesprochen war) Liebe sei, worin sie bleiben sollten. — τετήρηκα) Selbstzeugniss im Rückblick auf sein ganzes Wirken an der Schwelle der Vollendung. — κ. μένω αὐτοῦ ἐν τ. ἀγάπῃ) Die ausgezeichnete Stellung des αὐτοῦ entspricht dem Bewusstsein des Glückes und der Würde, in des Vaters Liebe zu bleiben.

V. 11. Schluss des Abschnittes V. 1–10. (ταῦτα). — ἵνα ἡ χαρὰ etc.) Man achte auf die Zusammenstellung von ἡ ἐμὴ und ἐν ὑμῖν: damit *meine* Freudigkeit in *euch* sei, d. i. damit die nämliche Freudigkeit, welche *ich* habe, die *eure* sei. Gemeint ist die *heilig freudige Seelenstimmung*, der bewusste sittliche Freudemuth, welcher auch über alles Leiden sieghaft erhebt, wie ihn Christus vermöge seiner Gemeinschaft mit dem Vater und seines Gehorsams gegen ihn haben musste und hatte (vrgl. 17, 13.), und wie er so oft auch bei Paulus laut wird (1. Kor. 7, 30. 2. Kor. 13, 11. Phil. 2, 17 f. 4, 4. Rom. 14, 17. Gal. 5, 22. al.). Doch ist ἡ ἐμὴ nicht: die *von mir gewirkte* Freudigkeit (Calvin, de Wette) oder deren Quell ich euch geöffnet habe (Tholuck), zu fassen, was dem einfachen Possessiv-Ausdrucke aufgedrungen wird (vrgl. 3, 29. 17, 13. 2. Kor. 2, 3.) und der sinnigen Zusammenstellung von ἡ ἐμὴ und ἐν ὑμῖν nicht genug thut (vrgl. 2. Kor. 2, 3.: οὗ ἡ ἐμὴ χαρὰ πάντων ὑμῶν ἐστίν). Die Erklärungen: mea de vobis laetitia (nach χαίρειν ἐν, so Augustin., Schoettg., Lampe, Kuinoel u. M.), oder gar: gaudium vestrum de me (Euth. Zig., Grot., Nösselt, Klee u. M.), sind schon wegen der richtigen Lesart ἡ (s. d. krit. Anm.) verwerflich. Luthardt: damit *meine* Freude *Ursache und Gegenstand* in *euch* (nicht in etwas Anderem) habe. Sprachlich richtig (ἐν vom ursächlichen Begründetsein); aber das nachher von der Freude der Jünger gesagte πληρωθῆ setzt voraus, dass im ersten Gliede bereits die Freude der *Jünger selbst*, deren *Vollendung* beabsichtigt wird, bezeichnet sei; πληρωθῆ bliebe sonst ohne entsprechende Correlation. Hätte blos die *Wechselseitigkeit* der Freude ausgedrückt werden sollen, so

\*) Dass ἡ ἀγάπη ἡ ἐμὴ die Liebe zu *mir* heissen kann, hätte man nicht als sprachwidrig in Abrede stellen sollen. S. Winer p. 138 f. Vrgl. φιλία τῇ σῇ Xen. Anab. 7, 7, 29.



müsste man in der zweiten Hälfte einfach erwarten: καὶ ἡ χαρὰ ὑμῶν ἐν ἐμοί. S. gegen Luthardt auch Hofm. Schriftbew. II. 2. p. 325 f. — Ist Christi Freudigkeit in den Seinigen, so wird dadurch ihre Freudigkeit vollendet (vrgl. 3, 29.), an Inhalt, Reinheit, Stärke, Sieghaftigkeit u. s. w. zur vollen Maasse entwickelt werden. Vrgl. 1. Joh. 1, 4. 2. Joh. 12. Daher: κ. ἡ χαρὰ ὑμ. πληρωθῇ.

V. 12 f. Nun zu näherer Anleitung zu dieser Freude das Gebot der wechselseitigen, in der Liebe Christi begründeten Liebe, welches der Inbegriff der ἐντολαί V. 10., Jesu eigenthümliches specifisches Gebot ist (ἡ ἐμὴ). — ἵνα wie V. 8. und das zweite ἵνα 13, 34. — V. 13. charakterisirt das καθὼς ἡγάπ. ὑμᾶς. Eine grössere Liebe als diese (so eben mit καθὼς ἡγάπ. ὑμᾶς bezeichnete) hegt Niemand; sie ist die grösste Liebe, die Jemand haben kann, was nach göttlicher Absicht dazu treiben soll (ἵνα), dass man seine Seele hingebe für seine Freunde. Zu dieser ihr gleichen Opferwilligkeit soll die Grösse meiner Liebe der Beweggrund sein, 1. Joh. 3, 16. Die gewöhnliche Fassung, nach welcher man ἵνα als Exposition von ταύτης nimmt, entspricht dem Zweckbegriffe von ἵνα nicht, und die Versuche, diesen Begriff zu retten (de Wette: in ἀγάπῃ liege ein Gesetz, ein Wille, vrgl. Luthardt, Lange; Lücke: ἵνα sei der Ausdruck davon, dass der Fall der Lebensaufopferung ideell gefasst sei, vrgl. Ebrard), genügen nicht und sind Nothbehelfe. Ueber τιθέναι τ. ψυχ. s. z. 10, 11. — Die Verschiedenheit u. St. von Rom. 5, 6 ff. (ὑπὲρ ἁσέβων) beruht nicht in der Sache, sondern nur im verschiedenen Gesichtspunkte, welcher dort allgemein ist, und hier nur auf den Freundeskreis sich beschränkt, ohne die Freunde von der allgemeinen Kategorie der Sünder, in welcher Eigenschaft aber sie zu bezeichnen nicht hieher gehörte, auszunehmen.

V. 14. „Für seine Freunde,“ hatte Jesus eben gesagt. Diess setzte aber voraus, dass auch Er für seine Freunde sterben wollte (kurz und richtig bezeichnet Euth. Zig. den Gedankengang, indem er am Ende von V. 13. ergänzt: καθὼς ἐγὼ ποιῶ νῦν). Und wer sind diese? Die Jünger (ὑμεῖς), wenn sie thun, was Er ihnen gebietet. — Der Begriff der φίλοι ist der der liebevollen vertrauten Genossenschaft, zu welcher Christus sie mit sich erhoben hat; s. V. 15. Später bezeichnet er sie sogar als seine Brüder 20, 17.

V. 15. Welche Würde aber in dieser Bezeichnung „Freunde“ liege, sollte ihnen bewusst werden. — οὐκέτι)

nicht mehr, wie früher (12, 26. 13, 13 ff.). Kein Widerspruch mit V. 20., wo sie Jesus nicht auf's Neue *δοῦλοι*, nennt, sondern sie an einen frühern Ausspruch nur *erinnert*, noch mit Luk. 12, 4., wo er sie schon Freunde genannt hat, was aber auch durch u. St. nicht ausgeschlossen wird, da sie vielmehr die bisherige Benennung nur *a potiori* bezeichnet, und die neue in *prägnantem* Sinne meint, welcher das objective Verhältniss der Jünger, Christi *δοῦλοι* zu sein, und ihr tiefes Bewusstsein dieses ihres Verhältnisses nicht aufhebt (Act. 4, 29. Rom. 1, 1. Gal. 1, 10. Phil. 1, 1. al.), wie überhaupt die Christen zugleich *δοῦλοι* Christi und *ἀπελεύθεροι κυρίου* (1. Kor. 7, 22.) sind. — *αὐτοῦ ὁ κύριος*.) obgleich er *sein* Herr ist. — *τί ποιεῖ*) nicht: was er *thun will* (*Grot.*, *Kuinoel* u. M.), was in der Anwendung auf Jesum, dessen Werk in voller Ausführung, ja der irdischen Vollendung so nahe war, nicht passt, sondern *das Thun selbst*, während es geschieht, — der Slave, obwohl er es äusserlich sieht, er *kennt es nicht*, weiss das eigentliche Wesen des Thuns seines Herrn nicht (vrgl. Xen. ep. 1, 3.), weil ihn dieser nicht hinsichtlich der Beschaffenheit, des Zweckes, der Mittel, der Beweggründe und Gedanken u. s. w. zum Vertrauten gemacht hat; „servus tractatur ut ὄργανον,“ *Beng.* — *εἰρηκα*) V. 14. — *πάντα ἃ ἤκουσα* etc.) bezieht sich nicht auf alle *Lehrstücke*, erläutert sich auch nicht aus dem ganz allgemeinen Spruch 8, 26. (*Tholuck*) und bedarf eben so wenig der willkürlich hinzugedachten Näherbestimmung: was ich *zur Mittheilung an euch* gehört habe (*Lücke*, *Olsh.*), wodurch der scheinbare Widerspruch mit 16, 12. vermieden werden soll; sondern es geht auf das was ihm der Vater *zu thun* aufgetragen hat, wie der Context durch die Correlation mit *ὅτι ὁ δοῦλος οὐκ οἶδε* etc. ergibt. Den ganzen Heilswillen Gottes, dessen Vollziehung ihm aufgetragen worden, hat er den Jüngern kund gethan; diess schliesst aber damit im Zusammenhange stehende Belehrungen, die sie jetzt noch nicht tragen konnten, keinesweges aus.

V. 16. Bei dieser Würde aber, Jesu Freunde zu sein, sollten sie ihre *Abhängigkeit* von ihm und ihre damit gesetzte Bestimmung nicht vergessen. — *ἐξελεξάσθε* — *ἐξελεξάμην*) als Meister — als Jünger, was sich aus dem geschichtlichen Verhältniss von selbst versteht, und auch aus dem gewählten Worte zu entnehmen ist (6, 70. 13, 18. Act. 1, 2.). Jeder von ihnen war ein *σκεῦος ἐκλογῆς* Christi (Act. 9, 15.). Daher nicht blos allgemein von der Auswahl zur Liebesgemeinschaft (*Euth. Zig.*, *Luther* u. M. auch

Luthardt, Lange). — ἔθνηκα ὑμᾶς) habe euch eingesetzt, nämlich (nicht bloß in diess Liebesverhältniss überhaupt, sondern) als meine Jünger, Folge des ἐξελεξάμην. Vrgl. z. τιθέναι, instituere, bestellen (nicht bloß bestimmen, wie Ebrard will), 1. Kor. 12, 28. 1. Tim. 1, 12. 2. Tim. 1, 11. Hebr. 1, 2. Act. 20, 28. al. Hom. Od. 15, 253. Il. 6, 300. Dem. 322. 11. al. Gut Nonn.: ἔθνηκα συνήλυδας. Falsch Chrys., Theophyl., Euth. Zig.: ich habe euch gepflanzt (Xen. Oec. 19, 7. 9.). Das Bild vom Weinstock hat ja aufgehört, und findet nur noch in dem καρπὸν φέρειν einen Nachklang, welcher aber nicht auch auf ἔθνηκα erstreckt werden darf, da die Jünger nicht als gepflanzt, sondern als Reben erscheinen, die am Weinstock gewachsen sind und bleiben. Ganz willkürlich aber sehen hier Beng. u. Olsh. ein neues Bild von einem Fruchtbaume. — ἵνα ὑμεῖς ὑπάγ.) damit ihr eurerseits hingehet u. s. w., wird von Chrys., Theophyl., Euth. Zig. in Folge ihrer Fassung des ἔθνηκα irrig durch ἵνα ἐκτείνησθε αὐξανόμενοι (vrgl. Cyrill.: πρὸς τὸ μᾶλλον ἐκτείνεσθαι) erklärt. Auch ist es nicht bloß Bezeichnung „des selbstständigen und lebendigen Handelns“ (de Wette, Lücke, B. Crus., Luthardt; vrgl. Luther: „dass ihr nicht stille sitzt ohne Frucht und Werk“), womit der Eigenthümlichkeit dieses Punktes, der ja im eigentlichsten Sinne zum Jüngerberufe gehörte, nicht genuggethan wird. Nach Ebrard soll es gar nur das Lat. ire mit Supinum sein. Es bedeutet vielmehr die Ausrichtung der ἀποστολή, in welcher sie hinweggehen sollten in alle Welt u. s. w. Vrgl. Luk. 10, 3. Matth. 28, 19. — μένῃ) Vrgl. 4, 36. Die Erfolge ihrer Wirksamkeit sollen nicht wieder rückgängig und vereitelt werden, sondern in den αἰὼν μέλλων hinein beständig und dauerhaft sein. — Das zweite ἵνα ist dem ersten coordinirt. S. V. 7. 8. Das Fruchtbringen und das Bleiben der Frucht ist thatsächliche Gebetsgewährung selbst. — ἐν τῷ ὀνόμ. μ.) S. z. 14, 13.

V. 17. Am Schlusse (vrgl. V. 11.) dieses Abschnittes V. 12–16. verweist Jesus noch einmal auf den Hauptpunkt desselben, die wechselseitige Liebe. — ταῦτα) ist wie V. 11. zurückweisend, nämlich auf das V. 12–16. Enthaltene, so weit es gebietenden Inhalts ist. Und was darin von Jesu den Jüngern geboten wird, hat den Zweck (ἵνα) u. s. w., wie er ja diese Pflicht gleich an der Spitze des Abschnittes gefordert hatte. Das Uebrige des Abschnittes (V. 14–16.) war beiläufig und nicht direct gebietend.

V. 18 f. In eurer Gemeinschaft Liebe; von aussen, seitens der Ungläubigen: Hass gegen euch! Trost für euch:

γινώσκετε (*Imperat.*), ὅτι ἐμὲ πρῶτον ὑμῶν (1, 15.) μεμίσηκεν. Vrgl. 1. Petr. 4, 12 f. Dieser Hass ist Schicksalsgemeinschaft mit mir. Ein fernerer Trost: Dieser Hass ist der Beweis, dass ihr der Welt nicht mehr angehört; darin hat er seinen Grund. Wie erheben muss euch das! Vrgl. 1. Joh. 3, 13. 4, 5. — Das fünfmal wiederholte κόσμος ist feierlich. Vrgl. 3, 17. — τὸ ἴδιον) „*Suum dicitur pro vos, atque sic notatur Interesse mundi,*“ Beng. Vrgl. 7, 7.

V. 20. Erinnerung an 13, 16., jedoch eine andere Anwendung als dort voraussetzend, nämlich: Ein Slave hat kein besseres Loos zu beanspruchen als sein Herr (vrgl. Matth. 10, 24 f.) — *Wenn sie mich verfolgt haben, so werden sie auch euch verfolgen; wenn sie mein Wort befolgt haben, so werden sie auch das eurige befolgen.* Welcher von diesen beiden Fällen im Allgemeinen eintreten werde, überlässt Jesus dem eigenen Urtheile der Jünger, da sie ja aus Erfahrung wussten, wie es ihm ergangen war. Das zweite Glied *ironisch* zu fassen („quasi dicat: non est, quod hoc speretis,“ Grot., Lampe), passt weder zum Ernste des ersten, noch zur Stimmung der ganzen Stelle. Kuinoel's Deutung aber: „si — — observassent, etiam — — observaturi essent,“ ist grammatisch falsch. Falsch auch Olsh. (vrgl. B. Crus. u. Maier): „wenn Manche u. s. w.,“ was rein eingetragen ist. Haben endlich Bengel u. Aeltere (b. Wolf) τηρεῖν belauern gefasst, so ist diess dem Johann. Gebrauche von τὸν λόγ. τηρεῖν (8, 51. 14, 23 f. u. oft) ganz entgegen, vrgl. V. 10., wäre auch nach der ersten Vershälfte ein zu schwacher Gedanke. Abgesehen davon würde der Sprachgebrauch nicht entgegenstehen, Gen. 3, 15. (nach der gewöhnl. Lesart) Dem. 317. ult. 1252. 8. Soph. O. R. 808. Arist. Vesp. 364. Thuc. 4, 108, 1. 7, 80, 1. Lys. 3, 34.

V. 21. Ἀλλά) Gegensatz des Trostes gegen dieses Verfolgen; ταῦτα πάντα π. εἰς ὑμ. aber hat zur Voraussetzung, dass der zweite der V. 20. gesetzten Fälle nicht statt finde. Der Trost liegt in διὰ τὸ ὄνομά μου („odio nominis mei,“ Erasm.): *weil mein Name euer Bekenntniss ist.* „Der Name Christi aus eurem Munde wird ihnen eitel Gift und Tod sein,“ Luther. Vrgl. Act. 4, 17. 9, 14. 26, 9. Dieser Gedanke: um des Namens Christi willen leide ich (Act. 9, 16.), sollte die Verfolgten erheben (πρὸς τιμὴν μὲν ὑμῶν τοῦτο ποιοῦσιν, Ammon.) und erhob sie (Act. 5, 41. 21, 13. al.), und sie rühmten sich dieser Leiden (Rom. 5, 3. 2. Kor. 12, 10 f. 1. Petr. 4, 12 ff.), welche ihr heiliger Stolz waren (Gal. 6, 17.). Vrgl. Matth. 24, 9.

Nach *Anderen* (auch *Lücke* u. *de Wette*) hat *ὅτι οὐκ οἶδασι* etc. den Nachdruck. Aber so wird das Moment *διὰ τὸ ὄνομά μου* willkürlich zurückgestellt und entbehrlich gemacht, obgleich in der ganzen folgenden Erörterung die Beziehung der Verfolgungen auf *Christum* der vorschlagende und beherrschende Punkt ist (s. bes. V. 25. 26 f.). Daher ist *ὅτι οὐκ οἶδασι* etc. als dem *διὰ τὸ ὄνομά μου* untergeordnet, nämlich Aufschluss darüber gebend, zu fassen. Hätten sie die rechte Gotteserkenntnis, so würden sie, weil Gott *Christum* gesandt hat, auch *Christum* erkennen, und nicht um seines Namens willen seine Jünger verfolgen.

V. 22—24. *Sündlichkeit* nicht dieser Nichterkenntnis Gottes (*Ebrard*), sondern wie V. 23—25. zeigt: dieses Hasses des Namens Jesu, in Betreff dessen sie unentschuldigbar sind, da er zu ihnen *geredet* (V. 22 f.) und vor ihren Augen seine *Messianischen Werke* (Wunder) gethan hat (V. 24.). — *ἀμαρτ. οὐκ εἶχον*) ihr Hass meines Namens (nicht: „der Sache Gottes,“ *de Wette*) wäre dann der Hass gegen einen Menschen, welchem der nothwendige Ausweis dessen, wofür er gehalten sein wollte, die *Messianische Selbsterweisung* durch seine Predigt, abginge, und somit wäre dieser Hass nichts, was sie mit Sünde behaftet hätte, da sie mich anzuerkennen weder Grund noch Pflicht, beides vielmehr zu meiner Verwerfung hätten. Gut übrigens *Luther*: man müsse das *ἀμαρτ. οὐκ εἶχον* „nicht also verstehen, dass sie darum gar ohne Sünde sein; denn er redet hier von einer neuen Sünde, so wider sein Wort gehet.“ Das Moment des Vordersatzes liegt in *ἐλάλ. αὐτοῖς*; das *ἦλθον* gehört zur *Schilderung*: wäre ich nicht aufgetreten und hätte *geredet* zu ihnen. *ἀμαρτία* aber geht nach dem Zusammenhang auf die im *Hasse* (V. 19. 21. 23 f.) des Namens Jesu liegende Sünde \*), nicht bloß auf den *Unglauben* (*Beng., Luthardt, Lange* u. M.), so dass das Selbstverständliche gesagt wäre: „ohne Jesu Erscheinung und Selbstbezeugung hätten sie die Sünde des Unglaubens nicht.“ — *νῦν δέ*) so aber, da ich aufgetreten bin und zu ihnen *geredet* habe. — *πρόφασιν οὐκ ἔχουσι* etc.) In je-

\*) daher auch über die Frage nach der Seligkeit der Heiden, denen Christus nicht gepredigt worden, aus u. St. nichts zu entnehmen ist, man mag nun mit *Augustin.* sich für *mitiores poenas* derselben entscheiden, oder zur Erhärtung ihrer Verdammnis mit *Melanth.* die Worte Christi auf das Protevangelium im Paradiese erstrecken wollen und zugleich das natürliche Sittengesetz Rom. 2. herbeiziehen.



nem angenommenen Falle hätten sie keine *Sünde*; wie aber die Sache liegt, so haben sie keinen *Vorwand* in Betreff ihrer Sünde (mit welcher sie durch ihren Hass behaftet sind); sie können nichts zur *Ausflucht* vorschützen. *πρόφασιν ἔχειν*, *Ausflüchte*, *Ausreden haben*, nur hier im N. T., sehr häufig bei Classikern, Dem. 526. 15. Plat. Pol. 5. p. 469. C. Xen. Cyr. 3, 1, 27. Gegensatz: ἀφελεῖν πρόφασιν Dem. 26. 2. 635. 24. Gut Euth. Zig.: ἀποστερεῖ τοὺς Ἰουδαίους ἀπάσης συγγνώμης ἐφελοχακοῦντας. — V. 23. Und wie überaus gross ist diese Sünde! Vrgl. 5, 23. — V. 24. τὰ ἔργα) als Correlat von ἐλάλ. V. 22. nachdrücklich an der Spitze. — οὐδεὶς ἄλλος) nämlich ihrer Natur und Erscheinung nach *göttliche Werke*, 5, 36. 9, 3f. 10, 37. 14, 10. al. — νῦν δὲ καὶ ἐωράκασι etc.) Beachte, wie sich die *Grösse* der Versündigung auch in der *häufenden Form* des Ausdrucks darstellt: *sie haben wie gesehen so gehasst wie mich so meinen Vater*. Nicht bloß μεμίσ., sondern auch schon ἐωράκ. hängt mit καὶ ἐμὲ etc. zusammen; *in den Wundern* haben sie Christum (10, 25.) und den Vater (14, 10.) gesehen.

V. 25. Doch dieser Hass gegen mich steht im Zusammenhange mit dem göttlichen Verhängniss, nach welchem durch denselben das Schriftwort in Erfüllung gehen muss: *sie haben mich grundlos gehasst*. Die Stelle ist Ps. 69, 4. oder 35, 19., wo der theokratisch Leidende (David?) Typus des Messias ist. — ἀλλ') sc. μεμισήκασίν με, als der Grundgedanke des Vorigen. — δωρεάν) ὀφειλόμενον, *immerito*, nach den LXX., aber gegen die griechische Bedeutung (*gratis*). Vrgl. 1. Sam. 19, 5. Ps. 34, 7. (wo Symm. ἀναίτιως hat), Sir. 20, 21. 29, 6f. — Die *Ironie*, welche de Wette in ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν findet: „sie befolgen treulich, was in ihrem Gesetze steht,“ ist irrig angenommen, da ἵνα πληρ. die gangbare Formel von Erfüllung von *Weissagungen* ist, und da νόμος hier wie 10, 34. im weiteren Sinne steht, αὐτῶν aber wie τῷ ὑμετέρῳ 8, 17. zu fassen ist (s. z. d. St.), vrgl. ὑμῶν 10, 34. Gut Beng.: „in lege eorum, quam assidue terunt et jactant.“

V. 26f. Diesem Hasse der Welt gegenüber verweist Jesus die Jünger ermuthigend auf das *Zeugniss*, welches der *Paraklet* und auch *sie selbst* von ihm ablegen werden. Der *Paraklet* sollte von Christo Zeugniss geben *durch die Jünger*, indem er aus ihnen redete (Matth. 10, 20. Mark. 13, 11.). Aber das Zeugniss der Jünger von Christo war zugleich auch *ihr eigenes*, da es ihre eigenen von Anfang

an bei Christo gemachten Erfahrungen aussprach. Beides war, sofern sie, von dem göttlichen πνεῦμα erfüllt und erleuchtet, dessen Belehrungen (14, 26.) und was sie selbst von Jesu gehört und gesehen, also *Beides ἐν πνεύματι* redeten, *Ein* Zeugniß, ist aber nach seinen beiden wirklichen Factoren (vgl. Act. 1, 8. Rom. 8, 16. 9, 1.) wie Act. 5, 32. vgl. auch 15, 28. auseinander gehalten. — ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμ. παρὰ τοῦ πατρ.) wie? s. 14, 16. Wie ἐγὼ mit dem Gewichte der Auctorität gesetzt ist, so hat auch die Näherbestimmung: τὸ πνεῦμα τ. ἀληθ. (s. z. 14, 17.), und der jenes παρὰ τοῦ πατρὸς nachdrucksvoll bestätigende Zusatz ὁ παρὰ τ. πατρ. ἐκπορ. das pragmatische Gewicht, die Wahrheit und Geltung des Geisteszeugnisses fühlen zu lassen. Vgl. Chrys. Das ἐκπορ. aber geht nicht auf das immanente Subsistenzverhältniss (*actus hypostaticus*), sondern dem Zusammenhange gemäss auf das wirksame Mitgetheiltwerden vom Vater her nach aussen\*). „Itaque hujusmodi testimonia nec a Graecis (gegen das *filioque*) nec contra Graecos (gegen das διὰ τοῦ υἱοῦ ἐκ τοῦ πατρὸς) — — satis apposite sunt citata,“ Beza. Den dogmatischen Gebrauch im Interesse der Griechischen Kirche s. schon b. Theodor. Mopsv. Neuerlich hat bes. Hilgenf. wieder die hypostatische Beziehung, und zwar im Sinne gnostischer Emanation, betont. — ἐκεῖνος) der Christum hassenden Welt entgegengesetzt. — περὶ ἐμοῦ) von meiner Person, meinem Werke u. s. w. — καὶ ὑμεῖς δέ) *atque vos etiam*. Vgl. z. 6, 51. 8, 17. — μαρτυρεῖτε *auch ihr seid Zeugen, da ihr seit Anfang* (meiner Messian. Thätigkeit) *bei mir seid* (mithin erfahrungsmässig von mir zeugen könnet). Nicht μαρτυρήσετε sagt Jesus, weil die Jünger bereits die Zeugen waren, die sie in Zukunft sein sollten. Sie standen als die Zeugenden schon da. ἐστὲ bezeichnet das von Anbeginn her noch jetzt Fortdauernde. Vgl. 1. Joh. 3, 8. μαρτυρ. als Imperat. genommen, stände das Geheiss zu abgerissen da; grade bei seiner Wichtigkeit müsste man eine nähere Entwicklung erwarten, welche aber nicht vermisst wird, wenn die Worte nur ein Stück der Zeugniß-Verheissung sind (gegen B. Crus. u. Hofm. Schriftbew. II. 2. p. 19.). Ein Wiederhall dieses Wortes Christi vom vereinten Zeugniß des Geistes und der Apostel ist Act. 5, 32.

\*) Der Geist geht aus, wenn er gesandt wird. 14, 16. 26. Gal. 4, 6. Vgl. Hofm. Schriftbew. I. p. 203 f.

## K A P. XVI.

V. 3. Nach ποιῆσ. hat *Elz.* ὑμῖν, gegen entscheidende Zeugen. — V. 4. ἡ ὥρα) *Lachm.*: ἡ ὥρα αὐτῶν, nach A. B. wenigen Minusk. Syr.; auch L. Minusk. Vulg. It. Arr. Cypr. Aug., welche aber das nachherige αὐτῶν weglassen. Diess verräth eine schon alte Verschiedenheit der Stellung des nur einmal ursprünglichen αὐτῶν, welches, vor μνημον. gesetzt, leicht zu ὥρα gezogen und dann auch wieder nach μνημον. hergestellt wurde. D. 68. Arm. haben gar kein αὐτῶν, was sich aus der ursprünglichen Stellung nach μνημον. erklärt, in welcher es überflüssig erschien. — V. 7. εἰς γὰρ ἐγώ) ἐγώ, welches b. *Elz.* fehlt, hat wichtige Zeugen gegen (B. D. L.) und für sich (A. E. G. H. K. M. U. Δ. Λ.). Es ward aber, weil entbehrlich und auch im Gegensatze nicht stehend, leichter übergangen als zugesetzt. — V. 13. εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν) *Lachm.*: εἰς τὴν ἀλήθ. πᾶσαν (A. B. Or. Eus. Cyr.); *Tisch.*: ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ (D. L. Minusk. Verss. Väter). Die *Lachm.* Lesart hat stärkere Beglaubigung und wird hinsichtlich der Wortstellung von der Lesart *Tisch.* unterstützt, welche letztere durch Vergleichung der Structur von ὁδηγ. mit ἐν bei den LXX. (Ps. 86, 10. 119, 35. al. Sap. 9, 11. 10, 17.) entstanden sein kann. — V. 15. λαμβάνει) *Elz.*: λήψεται, gegen überwieg. Zeugen; aus V. 14. — V. 16. οὐ) B. D. L. A. Minusk. Verss. (auch Vulg. It.) Or. al.: οὐκέτι. Empfohlen von *Griesb.*, aufgen. von *Lachm.* Interpretament nach V. 10. u. 14, 19. — ὅτι ὑπάγω πρὸς τ. πατρ.) fehlt bei B. D. L. Copt. Sahid. Cant. Ver. Verc. Corb. Eingeklammert von *Lachm.*, getilgt von *Tisch.* Zusatz aus V. 17., woher auch ἐγώ bei *Elz.* nach ὅτι, — welches ἐγώ aber in V. 17. mit *Lachm.* nach A. B. L. M. A. Minusk. Verss. zu tilgen ist, da es in jenem Zusatz V. 16. nur sehr schwache Zeugen hat. — V. 19. Nach ἔγνω haben *Elz.*, *Lachm.* οὐ. Es fehlt bei B. D. L. Minusk. Verss. Or. Andere Zeugen haben δέ. Verbindungszusatz. — V. 20. Das zweite δέ hat *Lachm.* nach B. D. A. 1. It. Copt. Arm. Syr. Goth. Cypr. mit Recht getilgt. Es ward in mechanischer Wiederholung des Gegensatzes zugefügt. — V. 22. Die Stellung νῦν μὲν λύπην (*Lachm.*) ist zwar durch B. C.\* D. L. M. Y. Minusk. Verss. überwiegend bezeugt, aber eine erleichternde Umstellung. — Statt ἔχετε hat *Lachm.* ἔξετε, nach A. D. L. Minusk. Verss. Vätern. Richtig; das Praes. ward nach ἔχει V. 21. und auf Anlass des νῦν mechanisch eingebracht. — αἶρε) *Lachm.*: ἀρεῖ, nach B. D. F. Vulg. Codd. It. Cypr. Hil. Erklärende Aenderung nach den vorhergehenden Futuris. — V. 23. ὅτι ὅσα ἂν) Viele Varianten. Als ursprünglich erscheint die Lesart in A. ὅ

τι ἄν (so *Lachm.* am Rande) bei welcher man durch das vorangehende λέγω ὑμῖν verführt wurde, ΟΤΙ (anders als 14, 13.) recitativ zu nehmen, was dann zu den Lesarten ἄν τι (so *Lachm.* u. *Tisch.*), εἰάν τι, ὅσα ἄν leitete, wobei das nun überflüssig gewordene ὅτι in Handschriften unterging B. (C. D.\* L. Verss. Or., *Tisch.*; *Lachm.* in Klammern). — ἐν τῷ ὀνόμ. μου wird von *Tisch.* hinter δώσει ὑμῖν gesetzt, nach B. C.\* L. X. Y. Δ. Sahid. Or. Cyr. Richtig; die gewöhnliche Stellung hinter πατέρα ist nach 14, 13. 15, 16. geordnet, und schien von V. 24. gefordert. — V. 25. Vor ἔρχεται haben *Elz.* u. *Lachm.* (dieser in Klammern) ἀλλ', gegen erhebliche Zeugen. Verbindungszusatz. — Statt ἀναγγελεῖ ist mit *Lachm.* u. *Tisch.* auf entscheidende Zeugen ἀπαγγελεῖ aufzunehmen. Jenes floss aus V. 13. 14. 15. — V. 27. Θεοῦ) B. C.\* D. L. X. Verss. Cyr. Did.: πατρός. Glossematische Näherbestimmung (Verss. haben: a deo patre). — V. 28. παρὰ) *Lachm.* u. *Tisch.*: ἐκ, welches durch B. C.\* L. X. Copt. Epiph. Hil. genugsam bezeugt ist (bei D. fehlt ἐξῆλθον — πατρός) und nach dem unmittelbar Vorhergehenden durch παρὰ verdrängt wurde. — V. 29. παρῶν) *Lachm.* u. *Tisch.*: ἐν παρῶν, nach B. C. D. Richtig; ἐν ging, weil überflüssig, nach V. 25. und hinter NTN um so leichter verloren. — V. 32. πῦν) ist nach entscheidenden Zeugen mit *Lachm.* u. *Tisch.* zu tilgen. — V. 33. ἔχετε) *Elz.*, *Lachm.*: ἔξετε, nur nach D. Verss. (auch Vulg. It.) u. Vätern. Das Praes. hat so entscheidende Bezeugung, dass das Futur. nur als nähere Sinnbestimmung (vgl. V. 22.) erscheint.

V. 1. Ταῦτα λελάλ. ὑμῖν) Wie derselbe Ausdruck 15, 11. auf den vorherigen Abschnitt V. 1—10., und so dann ταῦτα ἐντέλλομαι ὑμῖν V. 17. auf V. 11—16. zurückgewiesen, so geht hier ταῦτα λελ. ὑμ. auf 15, 18—27., so dass der wesentliche Inhalt dieses Abschnittes gemeint ist, nämlich das vom Hasse der Welt Gesagte. — ἵνα μὴ σκανδαλ.) Vrgl. Matth. 13, 21. Vorbereitet und gerüstet durch Christi Mittheilungen, sollten sie nicht irre werden an ihm, sondern dem Welthasse eine desto grössere Wirksamkeit und Treue des Glaubens entgegensetzen.

V. 2 f. Von dem ταῦτα V. 1. nun einige concrete Erscheinungen, die sie erfahren würden. — ἀποσυναγ.) S. z. 9, 22. — ἀλλ') at, vielmehr, führt den Gegensatz eines noch viel schwerern, blutigen Geschicks ein. Vrgl. 2. Kor. 1, 9. 7, 11. — ἵνα) Was in der ὥρα geschehen werde, ist als Zweck ihres Kommens gedacht: Es kommt

eine Stunde, damit u. s. w. Vrgl. z. 12, 23. — *πᾶς ὁ ἀποκτ.* etc.) damit *Jeder, welcher euch getödtet haben wird, meine, einen Opferdienst Gott darzubringen* (nämlich durch euer vergossenes Blut). Zu *λατρεία*, *Cultus* (Plat. Apol. p. 23. C. Phaedr. p. 244. E. Rom. 9, 4.), hier durch das von Opfern ständige *προσφέρειν* (s. Matth. 5, 23. 8, 4. Act. 7, 32. Hebr. 5, 1. *Schleussn. Thes. IV. p. 504.*) in der speciellen Beziehung des Opfer-Gottesdienstes, vrgl. Rom. 12, 1. Hebr. 9, 1. 6. Bekannt ist der Satz des Jüdischen Fanatismus (und wie oft war die heidnische Feindschaft gegen die Apostel nicht besser!): „Omnis effundens sanguinem improborum, aequalis est illi, qui sacrificium facit,“ *Bammidbar Rabba* f. 329. 1. — Zu V. 3. vrgl. 15, 21. An diese traurige Quelle solches Verhaltens, deren Unentschuldbarkeit er aber bereits entschieden in's Licht gesetzt (15, 22 ff.), erinnert Jesus nochmals mit Wehmuth und Mitleid.

V. 4. Ἀλλά) at, ist *abbrechend* (*Hartung* Partikell. II. p. 35.). Jesus will nicht weiter in's Einzelne eingehen, und kehrt zu dem Gedanken V. 1. zurück. Die Erklärung: „obgleich es nicht anders zu erwarten ist, habe ich es euch doch vorhergesagt“ (*Lücke, de Wette*), ist um so weniger textmässig, da *ταῦτα λελάλ.* eben schon, und zwar ohne eine derartige gegensätzliche Beziehung, gesagt war. Eintragend auch *Tholuck* u. *Lange*: „aber so wenig will ich euch hiemit schrecken (?), dass ich es euch nur (?) gesagt habe u. s. w.“ — *ταῦτα*) das V. 2. 3. Gesagte. — *αὐτῶν, ὅτι ἐγὼ εἶπ. ὑμ.)* Attraction. S. *Winer* p. 551 f. — *ἐγὼ*) mit besonderem Nachdruck: *ich*, die Person, welcher euer Glaube gilt. Vrgl. V. 1. *ἵνα μὴ σκανδαλ.* — *ἐξ ἀρχῆς* 15, 27. Die Frage, wie diese Behauptung Jesu mit den bei den Synoptikern schon seit der Bergpredigt sich findenden Verkündigungen leidensvoller Schicksale (Matth. 5, 10 ff. Luk. 6, 22 ff. Matth. 10, 16 ff. Luk. 12, 4 ff. Matth. 21, 12 ff. 24, 9.) sich vereinigen lasse, löst sich nicht dadurch, dass man sagt, hier werden *γοβερωτέρα ἐκείνων* (*Euth. Zig.* vrgl. auch *Chrys.* u. neuerlich *Ebrard*) verkündigt (s. dagegen Matth. 10, 16—18. 28.), oder Christus habe früher *minus aperte et parcius* geredet (*Beng.* vrgl. *Grot.*), jetzt aber ausdrücklicher den *principiellen* Charakter der Stellung der Welt gegen die Jünger ausgesprochen (*Tholuck*, vrgl. *Lange*), oder er habe jetzt die *Ursache* des Hasses näher angegeben (*Lampe*), oder als *Abschiedswort* (*Luthardt*), sondern die Differenz liegt klar vor und ist einfach anzuerkennen, aber daraus zu erklären, dass bei



den Synoptikern allgemeinere und unbestimmtere Andeutungen der frühern Zeit in der bestimmtern und ausgeprägten Gestalt späterer Aussprüche erscheinen. Die lebendige Erinnerung des Joh. muss auch hier gegen die Ueberlieferung der Synoptiker überwiegen. — *ὅτι μὲν ὑμῶν ἤμην* Es wäre in der Zeit meines persönlichen Zusammenseins mit euch unnöthig gewesen, da erst nach meinem Weggang euer Verfolgung (bis dahin traf ihn der Welthass) anheben soll. „Weil ihr mich bei euch habt, müssen sie euch wohl mit Frieden lassen, und können euch nichts thun, *sie müssen mir's zuvor gethan haben*, nun aber wird es angehen“ u. s. w., *Luther*. Vrgl. *Chrys.*, *Euth. Zig.*, *Grot.* Noch hatten sie keine Verfolgung gelitten, daher auch nicht der Gedanke: „ich konnte euch trösten“ (*Lücke*, *de Wette* u. Aeltere) einzulegen ist. Auch die Deutung: „erst jetzt, da ich euch den Geist verheissen, kann ich so offen zu euch reden“ (*Beng.*, *Tholuck*), entspricht den Worten nicht.

V. 5f. *Jetzt aber ist dieses mein μὲν ὑμῶν εἶναι* vorüber! *jetzt gehe ich hinweg zu dem, der mich gesandt hat, und in welche Stimmung seid ihr bei diesem meinem bevorstehenden Weggang versetzt! Keiner von euch fragt mich: wohin gehst du hinweg? sondern weil ich dieses* (nämlich dass euch nach meinem Weggange solche Leiden treffen werden) *zu euch geredet habe* (was ich euch nun nicht länger verschweigen konnte), *hat die Traurigkeit euer Herz erfüllt*, so dass ihr vor Betrübniß ganz stumm und für euer höheres, über jene Leiden hinausgehendes Interesse stumpf geworden seid. Nach *de Wette* u. *Lücke* ist eine *Ungenauigkeit in der ganzen Darstellung*, welche darin liege, dass V. 6. nicht vor καὶ οὐδεὶς steht. Die Unrichtigkeit dieser an sich schon ganz entbehrlichen Annahme beruht darin, dass man den ersten Satz von V. 5. ergänzt: „Jetzt aber beim Abschiede konnte ich es nicht verschweigen,“ womit dem sechsten Verse vorgegriffen wird. Nach *Kuinöl* u. *Olsh.* ist hinter πέμψ. με ein Punkt zu setzen und eine *Pause* anzunehmen, in welcher Jesus vergebens auf eine Frage gewartet, so dass er nachher *fragend* fortgefahren habe: „Nullusne vestrum me amplius interrogat, quo abiturus sim?“ Aber die Annahme von Pausen (Andere, auch *de Wette*, pausiren nach V. 5.) ist, wo die Correlation der Conjunctionen so genau fortschreitend ist, unbefugt. — Dass bereits 13, 36. von Petrus gefragt worden war ποῦ ὑπάγεις (vrgl. die Frage des Thomas 14, 5.), steht nicht in Widerspruch mit u. St., sondern Jesus tadelt eben

den Grad der Betrübniß, welchen sie *jetzt* erreicht hatten, wo *Keiner* unter ihnen das *Ziel des Scheidenden* in's Auge fasste. — ἡ λύπη) schlechthin, in abstracto: die *Traurigkeit*.

V. 7. Gleichwohl wie solltet ihr euch über diese λύπη erheben! Wie zielt euer eigener *Vortheil* auf meinen *Hingang*! Durch diesen wird euch ja der Paraklet als *Beistand* gegen die hassende Welt vermittelt werden. — ἐγώ) im Bewusstsein der persönlichen Auctorität. — ἵνα ἐγὼ ἀπέλθω) ἐγώ dem Paraklet gegenüber, der an seine Stelle treten soll: *ich für meine Person*. Mit ἵνα aber kann nicht einfach gedacht sein, *was* zuträglich sei (diess würde durch den Infinit. ausgedrückt sein 18, 14. Matth. 19, 10. 2. Kor. 12, 1), sondern die Vorstellung ist: *für welchen Zweck* ein σύμμερον statt finde (vgl. z. 11, 50. Matth. 5, 29. 18, 6.), nämlich: *damit Er hinwegkomme*, wovon dann das weiter zu Erwartende, die Sendung des Paraklet, bedingt sein wird. Ueber den Zusammenhang dieser Bedingtheit s. z. 7, 39.

V. 8. \*) Die dreifache Wirksamkeit des Paraklet gegen die Ungläubigen. So wird er gegen den κόσμος euer *Beistand* sein! — ἐλέγξει) *überführen*, nämlich durch sein Zeugniß von mir 15, 26. Diese ἐλεγξις, deren Träger die Apostel in ihrem Amte sein sollten, ist die den Betreffenden züchtigende Thätigkeit, welche sein Unrecht ihm aufdeckt und zu Schanden macht (3, 20. 8, 9. 46. 1. Kor. 14, 24. Tit. 1, 9. Matth. 18, 15. Luk. 3, 19. al.), und ihr Erfolg kann bei den verschiedenen Subjecten entweder Bekehrung (1. Kor. 14, 24.) oder Verstockung und Verdammung sein (Act. 24, 25. Rom. 11, 7 ff.). Nur letztere Seite aufzufassen (Erasm. u. V. auch de Wette, Brückn. u. bes. Wetzel nach den Vätern), wird nicht durch περὶ κρίσεως gerechtfertigt, da die κρίσις nicht von dem κόσμος, sondern vom Teufel gemeint ist, und steht der Johanneischen Anschauung von der Rettung der Welt durch Christus entgegen; die ungläubige (V. 9.) Welt soll der *Sünde* des Unglaubens gezogen werden, was dem, der nicht verstockt ist, der Weg zum Glauben (vgl. 17, 20. 21.) und somit zur Ausscheidung aus der Welt ist. — περὶ ἀμαρτίας etc.) der gegenständliche Inhalt der ἐλεγξις in drei Stücke (Themata) aus einander gelegt.

---

\*) S. Wetzel üb. d. Elenchus des Parakl. Joh. 16, 8—13. in d. Zeitschrift f. Luth. Theol. 1856. p. 624 ff.

V. 9. Das erste Stück: *in Bezug auf Sünde* wird er sie überführen. Die nähere Bestimmung, *in wie fern* er sie *περὶ ἁμαρτίας* überführen werde: *so fern* sie nämlich (ὅτι gleich εἰς ἐκεῖνο ὅτι 2, 18. 9, 17. 11, 51.) *nicht glauben an mich*, was er ihnen *als Sünde* aufdecken und zum Bewusstsein bringen wird: ὅτι ἁμαρτάνουσι μὴ πιστεύοντες ἔτι, *Euth. Zig.* Nach Calvin. (vgl. schon Apollinar., Ammon. u. auch Luther) fasst *de Wette* (u. *Brückn.*, vgl. auch *Ebrard*) nicht von der Sündenüberführung, sofern der *Unglaube* der Welt ihr *als Sünde* zum Bewusstsein gebracht werde, sondern von der *Sünde überhaupt*, vom Zustande unter dem Zorne Gottes, in welchem begriffen die Welt, gegenüber der durch die Kraft der Wahrheit siegenden, immer mehr wachsenden Masse der Gläubigen, erscheine. *weil sie nicht glaube*, da der Glaube das Band der sündigen Welt mit Gott sei. Vgl. *Lange*, welcher die Verwerfung Christi als die wesentliche Erscheinung aller Sünden versteht, wie auch *Wetzel*, was aber den einfachen Worten nicht entspricht \*). Zur ἔλεγχις der Welt *περὶ ἁμαρτ.*, und zwar nach ihrer bekehrenden Kraft, vgl. 1. Kor. 14, 24 f. *Tholuck* macht aus dem einfachen ἁμαρτίας die Sünden-Schuld und zwar die *unvergebbare* (9, 41.). — Beachte noch, dass ὅτι der Exponent nicht etwa von ἁμαρτίας, sondern von ἐλέγξει περὶ ἁμ. ist.

V. 10. Das zweite Moment: *in Bezug auf Rechtbeschaffenheit*, also das Gegentheil von ἁμαρτία. Wie deren Subject die *Welt selbst* ist, deren ἔλεγχις beschrieben wird, so ist das Subject von δικαιοσύνη *Christus*; daher die nähere Bestimmung: *sofern ich nämlich zu meinem Vater gehe und ihr mich nicht mehr sehet*; δικαίου γὰρ γνῶρισμα τὸ πορεύεσθαι πρὸς τὸν θεὸν κ. συνεῖναι αὐτῷ, *Euth. Zig.* δικαιοσύνη, da es hiernach vermöge des Contextes nothwendig Eigenschaft Christi ist, bezeichnet dessen *Schuldlosigkeit und sittliche Gerechtigkeit* \*\*). Die Ungläubigen hielten ihn für einen ἁμαρτωλός (vgl. 9, 24.), und tödteten

\*) Der Sinn wäre nämlich: *in Bezug auf Sünde* wird er sie überführen, *dass der Unglaube das wahre Wesen der Sünde ist*. Wie leicht hätte diess Jesus wirklich sagen können! etwa durch: *περὶ ἁμαρτίας, ὅτι ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀπιστία*. Und ein solcher Ausdruck des angenommenen Gedankens wäre ganz Johanneisch gewesen.

\*\*) Höchst Verschiedenartiges von der Gerechtigkeit Gottes in ihren mannichfachen Offenbarungen durch die Erhöhung Christi vermischt *Lange* und beschuldigt obige Fassung, dass sie „den einfach grandiosen Sinn verengere“ u. s. w.

ihn als solchen (18, 30.); er war aber der *δίκαιος* (1. Joh. 2, 1. 29. 3, 7. vrgl. Act. 3, 14. 7, 52. 1. Petr. 3, 18.), und ward als solcher durch das Zeugniß des Paraklet, vermöge dessen die Apostel die Erhebung Christi zum Vater (vrgl. Act. 2, 33 ff.) predigten, dargethan, und somit die Welt *περὶ δικαιοσύνης* überführt. So im Wesentlichen *Chrys.* u. seine Nachfolger, *Beza, Maldon., Beng., Morus, Tittm.* u. M. auch *Lücke, Klee, Olsh., de Wette, B. Crus., Maier.* Da nach Analogie der übrigen Stücke *Christus* das Subject der *δικαιοσύνη* sein muss, so ist schon aus diesem Grunde nicht allein die Fassung von *Grot.* von der ausgleichenden *Gerechtigkeit Gottes* \*) und die der Socinianer und *Kuinoel's*; *quod jus et fas est* (Matth. 3, 15.), sondern auch die von *Augustin., Éras., Luther\*\*), Melanth., Calvin, Calov., Jansen, Lampe, Storr* u. M. abzuweisen, es sei die *Gerechtigkeit des Menschen durch den Glauben* im Paulinischen Sinne gemeint \*\*\*), welche auch *de Wette* (mit der Modification, dass von ihrer siegreichen Macht in der Welt die Rede sei) unpassend mit einmischt. Die Gestaltung, welche *Luthardt* der Fassung *Augustin's* u. s. w. giebt, die Stelle besage zwar nicht, dass Christus durch seinen Hingang Gerechtigkeit *erworben*, sondern dass er Gerechtigkeit, weil Glauben an sich als Unsichtbaren, *ermöglicht* habe, hat ebenfalls wider sich, dass nicht Christus das Subject wäre, welchem *δικαιοσύνη* zukomme, und enthält überdiess eine zu künstliche Reflexion, welche nicht einmal zutreffend ist, da der Glaube an Christum nicht durch Unsichtbarkeit desselben bedingt sein kann, wenngleich der Glaube trotz der Unsichtbarkeit Christi statt finden muss (20, 29.). Der Gedanke ist vielmehr: „Dass ich zum Vater gehe und ich

---

\*) „Deum aequum esse rectorem, ut qui me extra omnem injuriae contactum in suae majestatis consortium receperit.“ Vrgl. auch *Ewald* Jahrb. VIII. p. 199.

\*\*) „denn die Christen sollen keine andere Gerechtigkeit wissen, damit sie für Gott bestehen —, denn diesen Gang Christi zum Vater, welcher ist nichts Anders, denn dass er unsere Sünde auf seinen Hals genommen“ u. s. w.

\*\*\*) Hierher gehört auch *Ebrard*, welcher zwar den Paulinischen Sinn der *δικαιοσύνη* fern hält, aber erklärt: von der Gerechtigkeit, welche die Welt haben sollte und nicht hat, da sie den Herrn ausgestossen und genöthigt habe, zum Vater zu gehen und nur unsichtbar mit den Seinigen zu verkehren. Diese Fassung ist schon deshalb unrichtig, weil nach ihr die *ἐλεγχίς περὶ δικαιοσύνης* im Wesentlichen mit der *ἐλεγχίς περὶ ἀμαρτίας* zusammenfiel. Ueberdiess wird die *Ausstossung* Christi und dessen unsichtbarer *Verkehr* mit seiner Gemeinde *hineingelesen*.

dann euren Augen entrückt sein werde, wird dem Geiste bei seiner ἔλεξις der Welt zum Beweisgrund dafür dienen, dass ich δίκαιος bin \*).“ Dabei ist der Ausdruck κ. οὐκ-ἐτι θεωρεῖτέ με, als Bezeichnung der Versetzung in die unsichtbare Welt, ein Ausdruck der gefühlvollen *Theilnahme* Jesu an dem nahen *Trennungsschmerz der Jünger*, denen dieser Schmerz für den höhern Zweck jener ἔλεξις der Welt nicht erspart werden konnte. Unrichtig *de Wette*: man erwarte eher: κ. ὑμεῖς θεωρεῖτέ με. Das müsste man erwarten, wenn man mit *Tholuck* von der nur in Christo zu findenden *sittlichen Reinheit* (= ζωή) zu erklären hätte, deren Offenbarung durch die Geistesmittheilung des Erhöheten, welcher nun statt leiblich *geistig* geschaut werde, sich vollziehe. Aber dabei sind alle wesentlichen Punkte zwischen den Zeilen gelesen.

V. 11. Ueberführt der Paraklet durch sein Zeugniß die Welt von ihrer Sünde und von Christi Rechtbeschaffenheit, so kann auch die dritte ἔλεξις nicht fehlen, welche sich auf *den* beziehen muss, welcher die ungläubige Welt beherrscht und der Urfeind Christi und seines Reiches ist, auf den *Teufel*. Der ist *gerichtet*, d. i. *thatsächlich verurtheilt* dadurch, dass Christus sein Welterlösungswerk vollbracht hat, wodurch eben jeder, welcher gläubig wird, dem Regimente des Teufels entzogen ist, so dass dessen Sache in und mit der Vollziehung des Erlösungswerkes objectiv *verloren* dasteht. Vrgl. z. 12, 30 f. *Davon* wird der Paraklet die der Teufelsherrschaft anhangende Welt überführen, nicht davon, dass sie im Gericht Unrecht behalten werde, weil mit dem Urtheil über den Teufel auch ihr Urtheil bereits gefällt sei (*Ebrard*). Dass das Gericht gegen den κόσμος entscheiden werde, versteht sich ja nach dem ersten und zweiten Punkte ganz von selbst.

*Anmerk.*: Die drei Näherbestimmungen mit ὅτι (V. 9. 10. 11.) drücken die Verhältnisse vom Standpunkte der *Gegenwart des Sprechenden* aus. Daher V. 9. das Praes. πιστεύουσιν (welches man schon sehr früh — so auch *Vulg.* u. *It.* — in ἐπίστευσαν umsetzte); daher auch V. 10. das Praes. ὑπάγω und die zweite Person θεωρεῖτε, weil Jesus zu den *Jüngern* spricht und eben sein Scheiden von ihnen sein Gemüth erfüllt, welche lebendige Unmittelbarkeit *de Wette* mit Un-

\*) Was *Wetzel* noch ausserdem in den Worten findet: dass in Christo „alle Gerechtigkeit ruht und aus ihm wieder alle Gerechtigkeit hervorgeht,“ ist zwar ein richtiger dogmatischer Weiterschluss aus d. St., liegt aber nicht in den Worten selbst als deren Sinn.



recht als auffallende Unzweckmässigkeit beurtheilt; daher endlich V. 11. das *Perf. κέκριται*, weil sich Jesus am Ende seines Werks, und somit die Verurtheilung Satans schon als vollendet und fertig sieht. Vrgl. V. 33.

V. 12. Jesus bricht ab und giebt den Grund an. — *πολλά*) Vieles, was zum Ganzen der göttlichen ἀλήθεια gehört (V. 13.). Dass er nur *weitere Entwicklungen* (*Luther, Melanth. u. V. auch Lücke, de Wette*) meine, ist nicht aus 15, 15. vrgl. 14, 26. zu folgern (s. z. dd. St.). Aber die Lehrstücke selbst, die zu den πολλοῖς gehören können, obwohl sie im Allgemeinen in den Briefen und Reden der Apostel zu suchen sind, sind gleichwohl nicht hinreichend zu bestimmen (willkürliche Angaben bei den älteren Auslegern, z. B. *Corn. a Lap.*: „de fidei mysteriis, de gentium conversione, de ecclesiarum fundatione et gubernatione, de sacerdotibus et episcopis totoque ordine hierarchico instituendo etc.“), weil wir die Belehrungen Jesu an seine Jünger nicht vollständig kennen. Im Allgemeinen ist gewiss, dass Erkenntnisse, welche geschichtlich bezeugter Maassen erst noch besondere Offenbarung nöthig gemacht haben, wie die unmittelbare Berufung der Heiden Act. 10. und endgeschichtliche Aufschlüsse wie 1. Kor. 15, 51. Rom. 11, 25. 1. Thess. 4, 15 ff. mit dazu gehören. Treffend sonst schon *Augustin.*: „cum Christus ipse ea tacuerit, quis nostrum dicat: illa vel illa sunt?“ Da wir aber auch den mündlichen Unterricht der Apostel nicht als vollständig in ihren Schriften (zumal unzweifelhaft einige Briefe verloren sind, die wenigsten Urapostel aber etwas Schriftliches hinterlassen haben) niedergelegt nachweisen können, so kann die Tradition an und für sich (*in thesi*) nicht verworfen werden, wenngleich in concreto ihre angebliche Ursprünglichkeit nie erwiesen werden kann, und sie also ohne normative Geltung bleiben muss. Vrgl. z. 1. Kor. 11, 34. Im Gegensatz gegen die Tradition beschränkte *Luther πολλά* ganz contextwidrig auf die zu erduldenen Leiden. — ἔχω) ich habe vorrätig, in Bereitschaft. — βαστάζειν) Was für die geistige Kraft, für Verständniss, Gemüth, Willensstärke zu schwer ist, kann sie nicht tragen. Vrgl. *Kypke* I. p. 404 f. Beachte übrigens die treffende Note *Bengel's* dass die Römischen Traditionen am wenigsten von denen, welche den Geist haben, getragen werden können.

V. 13. Τὸ πν. τ. ἀλ.) S. z. 14, 17. — ὁδηγ. ὑμ. εἰς τ. ἀλ. πᾶσαν) so wird er euch Wegführer sein in die ganze Wahrheit. Vrgl. V. 23.; πᾶσαν nach dieser Stellung

hinter τ. ἀλ. (s. d. krit. Anm.) gehört nicht zum Verbo, so dass es die *völlige Einführung* ausdrücke (*Lücke*), sondern ist wie 5, 22., die göttliche Wahrheit nach ihrer *Totalität* bezeichnend. Vrgl. Plat. Theaet. p. 147. E. τὸν ἀριθμὸν πάντα δίχα διελάβομεν. *Krüger* §. 50, 11, 12. — οὐ γὰρ etc.) Grund aus dem Ursprunge und Umfange seiner Mittheilungen. — ἀφ' ἑαυτοῦ) αὐτοκείμενος, ἀνήκοος, *Nonn.* Diese negative Bestimmung ist zwar die Verneinung von etwas Gedachtem, welches gar nicht statt finden kann („spiritus enim, qui a semet ipso loquitur, non spiritus veritatis, sed spiritus est mendacii“, *Rupert.*), dient aber zur vollständigen Darstellung der Einheit des Lehrens des Geistes mit dem des Herrn \*). Vrgl. 5, 19. ὅσα ἂν ἀκούσῃ) *alles, was er irgend gehört haben wird* von Gott, so dass er euch nichts von dem göttlich von ihm Vernommenen vorenthalten wird. Der Geist vernimmt aber von Gott nicht äusserlich als von Gott getrenntes Subject, sondern durch eine *interna acceptio*; denn er ist in Gott und geht von ihm aus 15, 26. Dass das Hören von *Gott*, nicht von *Christo* (*Olsh., Kling, B. Crus.; Luthardt*: von Beiden) gemeint sei, ist schon wegen des *absoluten* ἀκούσῃ anzunehmen, und durch V. 15. gewiss. Ueber das ἀκούσῃ selbst vrgl. auch *Luther*: „der Glaube muss allhie über alle Creaturen hinfahren und nicht haften mit Gedanken an leiblichem Predigen zu hören, sondern ein *wesentlich* Predigen, Wort und Hören fassen.“ — τὰ ἐρχόμενα) so dass ihr durch die ἀποκάλυψις des Geistes auch das *Zukünftige* (ἃ δ' ἐρχόμενα μοῖρα, *Soph. Trach. 846.*), dessen Erkenntniss zur ganzen ἀλήθεια gehört (insonders die eschatologischen Entwicklungen), erfahren werdet. Uebrigens gehört auch τὰ ἐρχόμενα zu dem mit ὅσα ἂν ἀκούσῃ Bezeichneten, und verhält sich dazu wie Species zum Genus, so dass καὶ vom Allgemeinen noch etwas Besonderes *hervorhebt*.

V. 14 f. Für *mich*, zu *meiner* Verherrlichung (ἐμέ mit Nachdruck) wird der Paraklet wirken, zur Förderung *meiner* δόξα bei den Menschen, da er nichts Anderes, als was *mein* ist, euch verkünden wird, *meine* Wahrheit, deren Inhaber und Verfüger *ich* bin. Mit Recht bezeichne ich die *göttliche* Wahrheit, die er verkünden wird, als *mein* Eigen-

\*) „Also setzt er dem heil. Geist selbst ein Ziel und Maass seiner Predigt, dass er nichts Neues noch Anders soll predigen, denn was Christus und sein Wort ist, auf dass wir ein gewiss Wahrzeichen und Prüfstein haben, die falschen Geister zu urtheilen,“ *Luther.*

thum, da Alles was der *Vater* hat (in ontologischer und charismatischer Beziehung 1, 14. 1. Kor. 15, 27. Hebr. 2, 8. Kol. 1, 19. 2, 3. 9.) *mir* gehört, nämlich als dem Sohne (Logos), der vom Vater ausgegangen (8, 42.), geheiligt (10, 36.) und gesandt ist zur Vollbringung seines Werks, dazu auch beständig im Vater lebt und webt und der Vater in ihm. Vrgl. 17, 10. Beachte noch das nachdrücklich allumfassende πάντα ὅσα etc. als Obersatz des Schlusses vom Allgemeinen auf das Besondere. — λαμβάνει) als ständiges Verhältniss gedacht.

V. 16. Bald, nach kurzer Trennung, wird diese Ankunft des Paraklet, und in ihr unsere geistige Wiedervereinigung, eintreten. Vrgl. 14, 19. — κ. ὁψεσθέ με) wie 14, 18. 19. nicht auf die *Auferstehung* (wie noch *Lange* u. *Ebrard* wollen, trotz V. 23. vrgl. mit Act. 1, 5. 6.), noch auf die *Parusie* \*) zu beziehen, sondern auf das geistige Schauen Christi in der Wirksamkeit des Paraklet, die sie erfahren. S. z. 14, 18. — Wäre ὅτι ὑπάγω πρὸς τ. πατ. ächt (aber s. d. krit. Anm.), so würde es die Verheissung ὁψεσθέ με begründen, da von dem Hingange zum Vater das hier gemeinte Wiedersehen bedingt ist (V. 7.).

V. 17 f. Einige seiner Jünger (ἐκ τ. μαθ. αὐτ. sc. τινές wie 7, 40.) äussern gegen einander, wie räthselhaft ihnen diese Rede V. 16. sei. Sie bezeichnen demnach (V. 18.) das gesagte μικρόν als die Pointe der Unverständlichkeit; „was soll *Das* heissen, was er das „*Kleine*“ nennt?“ τοῦτο „valde demonstrat“, *Beng.* — καὶ ὅτι ὑπάγω πρ. τ. πατ.) ὅτι ist recitativ. Da die Worte in V. 16. unächt sind, so ist anzunehmen, dass die Jünger das, was Jesus V. 10. gesprochen hat, mit diesen Räthselworten V. 16. in Verbindung setzen, und den dort beim Nichtmehrsehen geäusserten Punkt: ὑπάγω πρ. τ. πατ. hier mit hinzunehmen, um Erläuterung darüber zu empfangen, wohl fühlend, dass diese Erläuterung nothwendig zur Aufhellung des vorliegenden dunkeln Wortes dienen müsse.

V. 19. Jesus merkt, was sie fragen wollen (vgl. 6, 61.), und nimmt ihnen (herzenskundig) das Fragen ab, den

---

\*) Das dieser Fassung entschieden widerstrebende, weil zum ersten μικρόν ganz unverhältnissmässige πάλιν μικρόν bestimmt *Luthardt* zu der Annahme, die Wiederkunft Christi werde hier den Jüngern so verheissen, dass sie in der vorübergehenden Wiederkehr des *Auferstandenen* ein Unterpfand der zukünftigen *Parusie* sehen sollten. Aber davon sagt ja Jesus weder hier noch im Folgenden etwas.

Punkt aber, welchen sie aus seiner frühern Rede mit heringebracht hatten (ὑπάγω πρ. τ. π.), hinweglassend.

V. 20—22. Er giebt keine Sinnerörterung, sondern schildert den *Wechsel von Schmerz und Freude*, welchen das Nichtsehen und Wiedersehen mit sich führen werde. So konnten sie mit der rechten *Fassung* und *Hoffnung* der nahen Entwicklung entgegengehen. — *κλαύσετε κ. θρηνήσ. ὑμεῖς*) ὑμεῖς mit besonderem Nachdrucke an's Ende und unmittelbar vor ὁ δὲ κόσμ. gesetzt. Das Weinen und Wehklagen der Jünger über den Tod Jesu (nicht: „um die dem Tode preisgegebene Gemeinde Christi“, *Luthardt*) wird durch den Contrast der Freude der Welt noch tragischer. — *εἰς χαρὰν γενήσεται*) wird zur Freude werden, nämlich beim Eintreten jenes ὁψεσθέ με. — V. 21. ἡ γυνή) das Weib; der Artikel ist generisch, vrgl. ὁ δοῦλος 15, 15. — ὅταν τίκῃ) wenn sie zu gebären im Begriffe ist. — ἡ ὥρα αὐτῆς) ihre Drangsalsstunde. Vrgl. nächher τῆς θλίψεως, welches die Bedrängniss während des Geburtshergangs bezeichnet. — ἄνθρωπος) ein Mensch. Darin liegt ein Selbstgefühl der Mutterfreude. — *εἰς τὸν κόσμ.*) geboren und somit gekommen in die Welt (1, 9. 18, 37.). Einer Berufung auf das Rabbinische בּוֹא בְּעָלְמָא bedarf es nicht. — Das Bild des gebärenden Weibes zur Darstellung des Schmerzes, der zur Freude ausschlägt, ist auch im A. T. gangbar (Jes. 21, 3. 26, 17. 37, 3. 66, 7. Hos. 13, 13. al.). Die Bedeutung an u. St. giebt Jesus selbst V. 22. bestimmt und klar, und darüber hinaus ist nicht auszulegen. Viel willkürliche Deuterei bei *Chrys.*, *Apollinar.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.*, *Rupert.* u. M. auch *Olsh.*, nach welchem der Tod Christi als schmerzvoller Geburtsact der Menschheit erscheinen soll, aus dem der Gottmensch zur ewigen Freude des Ganzen verherrlicht hervorgehe, und selbst bei *de Wette*: der lebendige Christus sei subjectiv ein Kind der geistigen Productivität der Jünger. Aehnlich *Tholuck*, auch *Lange* nach seiner Erklärung von Christi Auferstehung, diese als das Mitgeborensein der neuen Menschheit aus dem Geburtsschmerze der Theokratie auffassend; vrgl. *Ebrard*, welcher die Auferstehung des Herrn als die Geburt der Gemeinde, die aus seinem himmlischen Leben gezeugt und gesäugt werde, abgebildet findet. Da ferner nicht von der *Parusie* die Rede ist und die ὑμεῖς V. 22. die Jünger sind, so darf man auch nicht mit *Luthardt* vom Uebergang der Gemeinde in den Zustand der Verklärung bei der Zukunft Christi (Apoc. 21, 4.) auslegen, so dass die

Gemeinde als „in Todeswehen den neuen Stand der Dinge herausgebärend“ zu denken sei. — V. 22. *Auch ihr also* (nach Maassgabe dieser παροιμία) *werdet zwar Traurigkeit jetzt* (denn Jesus war im Begriffe zu sterben) *haben* (ἐξέτε, (s. d. krit. Anm.); *wieder aber werde ich euch sehen* u. s. w. Dass hier Christus nicht wieder ὁψεσθέ με wie V. 19. sagt, ist als zufälliger Wechsel in der Bezeichnung der nämlichen Thatsache zu betrachten, welche aber durch V. 23. augenfällig weder als die *Parusie* \*) noch als die *Wiederkunft* durch die *Auferstehung* (s. z. 14, 18.), sondern durch die *Mittheilung des Paraklet*, bezeichnet wird. De Wette hält auch hier auf „die vergeistigte Anschauung von der Auferstehung.“ — αἴρει) vergegenwärtigt das gewisse Zukünftige. Klimax der Darstellung.

V. 23 f. Glückliche Folge dieser geistigen Wiederbindung in Bezug auf der Jünger amtliches Verhältniss: *Erleuchtung — Gebetsgewährung.* — ἐν ἐκείνῃ τ. ἡμ.) an dem Tage, da ich euch (geistig) wiedersehen werde, nicht: „wenn die Jünger den lebendigen Christus geistig in sich werden geboren haben“ (de Wette), nicht an dem mit dem Ostertage in ihren Seelen beginnenden endlosen Tage (*Lange*), worauf auch *Ebrard* hinauskommt. — ἐμὲ οὐκ ἔρωτ. οὐδέν) weil nämlich die Erleuchtung durch den Paraklet eine so hohe Genüge göttlicher Erkenntniss euch gewähren wird, dass ihr mich um irgend etwas zu befragen (wie jetzt, V. 19.) kein Bedürfniss haben werdet. Die Rede des Petrus Act. 2, 14 ff. ist ein lebendiges Zeugniß dieser hier verheissenen göttlichen Gewissheit. Unrichtig *Chrys.*, *Grot.* u. M. auch *Weizsäcker*: ἔρωτ. sei bitten. Vrgl. V. 19. 30. — ἀμὴν ἀμὴν etc.) Das weiter zu verheissende Gut wird im Bewusstsein seiner grossen Wichtigkeit mit nachdrücklicher Versicherung eingeleitet. — Bei der Lesart δώσει ὑμῖν ἐν τῷ ὀνόματι μου (s. d. krit. Anm.) ist zu erklären: er wird's euch geben vermöge meines Namens, kraft desselben als *Bestimmungsgrundes* (*Winer* p. 346.),

\*) Bei der Deutung auf die *Parusie* wird man zu der Annahme getrieben, dass mit ἀμὴν, ἀμὴν λέγω etc. ein neuer Redetheil beginne, welcher auf die Zwischenzeit bis zur *Parusie* gehe. S. bes. *Luthardt* u. *Lechler* p. 225. Dem steht ja schon das V. 26. feierlich auf V. 23. zurückweisende wiederholte ἐν ἐκείνῃ τ. ἡμέρᾳ entgegen. Und jene Annahme ist an und für sich ganz willkürlich. Vrgl. das ἀμὴν etc. V. 20. Bei der Deutung auf die *Auferstehung* sieht sich *Ebrard* genöthigt, dem οὐκ ἔρωτῶσ. οὐδέν die Beschränkung zu geben; in dem Sinne, wie V. 19. Rein eingetrag.



weil ihr es in meinem Namen gebeten habet (s. z. 14, 13.). — *ἕως ἄρτι* etc.) weil euch nämlich die höhere Erleuchtung abging, welche dazu gehört, und welche euch erst der Paraklet nach meinem Hingange vermitteln wird. Es fehlt auch bis jetzt die geistige Reife und Mündigkeit zu solchem Bitten. Dieser Grund ergibt sich textmässig aus der Wechselbeziehung von *ἐν ἐκείνῃ τ. ἡμέρᾳ* und *ἕως ἄρτι*, unter Beachtung dessen, dass durch *ἐμὲ οὐκ ἔρωτ. οὐδέν* eben die göttliche Klarheit und Gewissheit ausgesagt ist, die ihnen *ἕως ἄρτι* noch mangelt. Darum ist nicht der Grund dahin zu bestimmen, dass Christus noch nicht verklärt (*Luthardt*) und also auch den Jüngern noch nicht geworden sei, was er werden sollte (*Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 358.). — *ἵνα*) göttlich geordneter Zweck des *λήψεσθε*. — *ἡ χάρις ὑμῶν*) V. 22. Sie soll *erfüllt*, d. i. vollständig sein, dass nichts daran fehle. Vgl. 15, 11. So *vollendet* sich also nach dem Geistesempfang an den Jüngern durch Gewährung ihrer Gebete das trostreiche Bild der Gebährerin in ihrer Freude nach überstandenen Schmerzen. Auch *Luthardt* verlegt V. 23. 24. in die Zeit *vor* der letzten Zukunft; aber hierzu genöthiget, hätte er eben V. 16 ff. *nicht* auf die Parusie beziehen sollen.

V. 25. *Ταῦτα*) nämlich wornach die Jünger V. 17 f. gefragt, und was er selbst V. 20 ff. weiter ausgeführt hatte, also das vom Weggang und Wiedersehen und deren Umständen und Folgen Geredete. Er hat diess in uneigentlichen, allegorischen Ausdrücken (*ἐν παροιμ.*, vgl. z. 10, 6. und zum generischen Plur. Mark. 12, 1.) geredet; aber nach der Erleuchtung durch den Paraklet wird er nicht mehr in solchen sinnlichen Verhüllungen zu ihnen reden, sondern unumwunden und geradezu, frank und frei (*παρρησία*, adverbialer Dativ. instrum., s. *Bernhardy* p. 101.) vom Vater ihnen Kunde geben. Gegen *Luthardt*, welcher *ταῦτα* auf alles vorher Gesprochene mit Einschluss der Weinstocksrede bezieht, entscheidet schon 16, 1., und dass vor V. 19. die Jünger geredet haben. *Lange* erstreckt den Ausdruck sogar auf die *ganze bisherige Lehrweise* Jesu. *Ταῦτα* ist ja nicht gleich *ἕως ἄρτι*.

V. 26 f. *Ἐν ἐκ. τ. ἡμ. ἐν τῷ ὄν. μ. αἰτήσ.*) weil durch den Paraklet erleuchtet. Vgl. V. 24. Treffend *Beng.*: „Cognitio parit orationem“, und zwar das erhörliche Bitten im Namen Jesu \*). — *καὶ οὐ λέγω* etc.) und mei-

\*) „Denn du kommst nicht auf dein eigen Namen, Werk oder Verdienst, sondern darauf, dass dir durch den heil. Geist verkündigt

nerseits (ἐγώ) wird es dann einer Fürbitte für euch um Erhörung dieser eurer Gebete gar nicht bedürfen, weil es nämlich eben Gebete *in meinem Namen* sind (s. z. 14, 14.). Den entgegengesetzten Sinn bringen *Aret.*, *Grot.*, *Wolf*, *Rosenm.*, *Kuinoel* heraus: οὐ λέγω ὑμ. sei: *ich will gar nicht erwähnen*, so dass also das Fürbitten als sich von selbst verstehend bezeichnet werde. Dagegen entscheidet das folgende αὐτὸς γὰρ etc. Ein Widerspruch mit 14, 16. 17, 9. aber findet nicht statt, da an diesen Stellen das Fürbitten Christi der Zeit *vor* Mittheilung des Paraklet angehört. — αὐτός *ipse*, aus eigenem göttlichen Liebestrieb, ohne dass es meiner fürbittenden Vermittelung dazu bedürfte. — φιλεῖ) „amat vos, adeoque vos exaudit“, *Beng.* Das Praes. bezeichnet die vergegenwärtigte Zukunft. Sie haben dann das πνεῦμα νόθεσίας Rom. 8, 15. Gal. 4, 6.; womit aber die 1. Joh. 2, 1. Hebr. 7, 25. Rom. 8, 34. gemeinte Vertretung Seitens des erhöhten Jesus nicht ausgeschlossen ist. Dieser Vertretung bedarf es nicht zur Erhörung des Gebets, wenn es vermöge des Geistes im Namen Jesu geschieht, wohl aber überhaupt zur fortdauernden Wirksamkeit der Versöhnung für die Gläubigen. — Grund jenes αὐτός — φιλεῖ ὑμᾶς: ὅτι ὑμεῖς etc.) „denn er will sich nicht also aus dem Mittel thun, dass sie sollten ohne und ausser ihm beten“, *Luther.* Beachte ὑμεῖς ἐμέ: weil *ihr* es seid, die *mich* geliebt haben. πεφιλ. ist vorangestellt als Correlat von φιλεῖ; und logisch richtig, da der Glaube in Glaube in dieser entwickelten Bestimmtheit (ὅτι — ἐξηλθον) bei den Jüngern erst allmählig in ihrem Liebesbunde mit Christus sich entfaltete. Ueber die *Perfecta*, als die Praesentia der vollendeten Handlung (*Bernhardy* p. 378.), sagt *Beng.* richtig: „amore et fide prehensum habetis.“ Unrichtig erklärt sie *Hofm.* Schriftbew. II. 1. p. 543. vom Standpunkte der Parusie, von welchem auf das zum Abschluss geführte Lieben zurückgesehen werde. Die ganze Verheissung geht nicht auf die Parusie, s. z. V. 16. 22. 14, 18. — ἐξηλθον) s. z. 8, 42.

V. 28. Mit ἐξηλθον feierlich und unter noch näherer Bestimmtheit durch ἐκ τοῦ πατρός wieder anhebende Bestätigung dieses Grundinhaltes des Glaubens. und Hinzufügung der Rückkehr zum Vater, — somit Abschluss mit demselben Gedanken, von welchem die ganze Verhandlung

---

wird, was Gottes Wille und Befehl ist, den er durch Christum ausgerichtet,“ *Luther.*

V. 16. anheb. Ein einfach grosses Summarium seines ganzen persönlichen Lebens.

V. 29 f. Die Jünger sind sich bewusst, V. 20—28., worin ihnen Jesus über das räthselhafte Wort V. 16. weitere Belehrung gegeben, in so weit verstanden zu haben, dass sie sich überzeugt fühlen, schon *jetzt*, in dieser eben erteilten Belehrung, rede er offen und klar, ohne allegorische Verhüllung, so dass das V. 25. von der *Zukunft* Verheissene bereits *gegenwärtig* sei. Da er aber mit dieser Belehrung V. 20—28. den *Fragen*, die sie nach V. 16. auf dem Herzen hatten, zugekommen war (V. 19.), so sind sie durch diese Belehrungen so überrascht, dass sie jetzt zugleich auch die Gewissheit fühlen, er wisse Alles und man brauche ihn nicht erst zu fragen, da er ungefragt beantworte, was man fragen wolle, so dass das V. 23. als *zukünftig* Verheissene ebenfalls bereits *gegenwärtig* sei. So unvollkommen also auch ihr Verständniss noch sein mochte, es war hinreichend, einen so tiefen und lebhaften Eindruck davon zu erfahren und bis zum entschiedenen Glaubensbekenntniss zu äussern. Uebertreibend *Augustin.* u. d. Meisten: „*Illi usque adeo non intelligunt, ut nec saltem se non intelligere intelligent. Parvuli enim erant.*“ Sehr willkürlich hat *Schweizer* V. 30. für unächt erklärt, *Lange* aber behauptet, die Jünger hätten einen Lichtstrahl des Geistes, welchen sie jetzt empfangen, für den Anfang einer ununterbrochenen Geistesfeier gehalten. Diess ist am wenigsten durch *ἐν τούτῳ* etc. zu begründen. — *νῦν* jetzt, was du erst als *künftig* verheissen hast, V. 25. — *νῦν* was wir nach deiner Aeusserung V. 23. erst *künftig* gewahr werden sollen. — *ἵνα* wie 2, 25. — *ἐν τούτῳ* *propter hoc.* Act. 24, 16. Vrgl. *ἐν ᾧ quoniam* (*Fritzsche* ad Rom. II. p. 93.). *ἐν* bezeichnet das ursächliche Beruhen in (*Bernhardy* p. 211.). Nicht jetzt erst tritt ihr Glaube ein, dass (*ὅτι*) Christus von Gott ausgegangen (s. V. 27.), und nicht erst aus dem Grunde glauben sie's, weil er Alles wisse; sondern zu ihrem vorhandenen Glauben an den göttlichen Ursprung Christi bekennen sie einen neuen und besondern Gewissheitsgrund gefunden zu haben, vrgl. z. 2, 11. Unrichtig *Lange*: *ὅτι* heisse *weil*; „darin wurzelt unser Glaube, *weil* du“ u. s. w. Der göttliche Ursprung Christi war ja nicht der Glaubensgrund (der waren seine Worte und Werke 14, 10 f. 10, 38.), sondern der grosse Glaubensinhalt (V. 27. 17, 8. 20, 31.). Vrgl. 1. Joh. 4, 2 f. 2. Joh. 7.

V. 31 f. Da *ἄρτι* den Nachdruck haben muss, und da Jesus den *jetzigen* Glauben der Jünger nicht bezwei-

feln \*) konnte und wollte, so ist ἄρτι πιστ. nicht mit *Euth. Zig., Elz., Wetst. u. M.* auch *Kuinoel, Olsh., de Wette, B. Crus., Tisch.* fragend zu fassen (nach Analogie von 1, 51. 13, 38.), sondern zugestehend: „Jetzt glaubet ihr \*\*), aber wie bald werdet ihr wankend werden!“ οἱ λέγοντες πιστεύειν φεύξεσθε μικρὸν ὕστερον, κινήσεισης ὑμῶν ὑπὸ τοῦ φόβου τῆς πίστεως, *Apollinar.* — Der Glaube selbst schwand nicht (daher kein Widerspruch mit V. 27., vrgl. Luk. 22, 32.), aber er bestand die Probe der Selbstverleugnung und des Heroismus nicht. Diess musste erst in der Schule der Anfechtung und Erfahrung kommen. — ἵνα) s. z. V. 2. — εἰς τὰ ἴδια) in sein *Eigenthum*, d. i. seine eigene Aufenthaltsstätte (19, 27. *Plat. Pol. 8. p. 543. B.*). Gegensatz der *κοινωνία*, welche so gesprengt wird; ἀπόσσυτος ἄλλος, ἀπ' ἄλλου, *Nonn.* Vrgl. *Plat. Gorg. p. 502. E.*: ἐνεκα τοῦ ἰδίου τοῦ αὐτῶν ὀλιγωροῦντες τοῦ κοινού. *Grot.*: „in sua quisque latibula.“ Zur Vorhersagung selbst vrgl. *Matth. 26, 31.* und zur Erfüllung 26, 56. — καί) das nachdrückliche und — — welches (mit einer Pause zu denken) unerwartet das Gegentheil einführt. S. z. 7, 28. — οὐκ εἰμὶ μόνος etc.) das ruhige, klare, über alle menschliche Verlassenheit erhabene Selbstbewusstsein des väterlichen Schutzes. Vrgl. 8, 29. Das *momentane* Gefühl, welches *Matth. 27, 46.* eintritt, streitet damit nicht.

V. 33. „Das ist die Letzte gegeben und in die Hand geschlagen zu guter Nacht. Er beschleusst aber sehr gewaltiglich mit dem, darum er die ganze Predigt gethan hat“, *Luther.* — ταῦτα) am Schlusse der ganzen seit 14, 31. wieder angehobenen Reden auf Kap. 15. 16. zurückweisend. — ἐν ἐμοὶ εἰρήνην — ἐν τῷ κόσμῳ θλίψιν) genaue Correlate: in mir (lebend und webend), d. i. in der Lebensgemeinschaft mit mir: *Friede*, *Seelenruhe*, *Herzensfriede* (vrgl. 14, 27.); in der Welt, d. i. unter den Ungläubigen verkehrend: *Bedrängniss* (16, 21. u. s. 15, 18 ff.).

\*) „Er will sie nicht strafen noch für den Kopf stossen, als die noch schwach und unverständlich sind, sondern antwortet ihnen aufs allerfreundlichst, als sollt er sagen; ihr seid gute fromme Kinder, lasset euch wohl dünken, ihr versteht's und gläubet's, und ist ja wahr, dass ihr jetzt gläubet, wie sie ja von Herzen bekennen, dass er von Gott ausgegangen (welches ist je der rechte Glaube), aber ihr wisset nicht, wie es gehen wird und wie euer Glaube so schwach ist“ u. s. w., *Luther.*

\*\*) ἄρτι ist schärfer abgrenzend als νῦν: jetzt eben, hoc ipso temporis momento; daher man auch νῦν ἄρτι zusammenstellt. *Lobeck ad Phryn. p. 20.*

— ἐγώ) aus dem Bewusstsein der persönlichen Gewähr für die Jünger. Treffend *Luther*: „er spricht nicht: seid getrost, *ihr* habt die Welt überwunden, sondern das ist euer Trost, dass *Ich*, *Ich* die Welt überwunden habe; *mein* Sieg ist euer Heil.“ — νενίκη. τ. κόσμ.) Das Perf. setzt den unmittelbar bevorstehenden (durch sein Verherrlichtwerden mittelst des Todes davonzutragenden) Sieg als schon vollendet. Prolepsis des Triumphs an der Gränze seines Werks. Vrgl. 12, 31. 13, 31. Hat *Er* aber die antimesianische Macht der Welt überwunden, wie könnten die *Seinigen* trotz aller θλίψις muthlos werden, als werde er sein durch sie fortzusetzendes Werk preis geben und seinen Sieg fallen lassen? Vrgl. vielmehr 1. Joh. 5, 4 f. Darum θαρσεῖτε. Ein lebendiger Kommentar dieses θαρσεῖν ist besonders *Paulus*. S. z. B. Rom. 8, 37. 2. Kor. 4, 7 ff. 6, 4 ff. 12, 9. al. Vrgl. *Luther's* triumphirende Auslegung.

## KAP. XVII.

V. 1. ἐπὶ ᾧ) B. C.\* D. L. X. Minusk. Or. Cyr.: ἐπ' αὐτῷ ohne das folgende καί. So *Lachm.* Stylistische Besserung. Eben so ist die Lesart τελειώσας V. 4. (*Lachm.*) statt ἐτελειώσα zu beurtheilen. — ἵνα καὶ καὶ ist durch entscheidende Zeugen verurtheilt. — V. 3. γινώσκωσι) *Tisch.*: γινώσκουσιν, nach A. D. G. L. Y. Δ. A. So wäre ἵνα ubi. Unjohanneisch, alter Schreibfehler, statt dessen *Lachm.* nach B. C. E. etc. mit Recht den Conjunct. beibehalten hat. — V. 4. Zwischen den Formen δέδωκα und ἔδωκα schwanken die Codd. in diesem Kap. vielfach. — V. 7. ἐστίν) *Tisch.*: εἰσίν, nach B. C. L. X. Y. Richtig; die Recepta ist bessernd. — V. 8. καὶ ἐγνώσαν) fehlt bei A. D. Codd. It. Goth. Eingeklammert von *Lachm.* Zur Streichung sind die auslassenden Zeugen zu schwach und die Worte im Zusammenhang zu nothwendig. — V. 11. Statt ὃ hat *Elz.* οὗς, gegen entscheidende Zeugen. Auch die Lesart ὁ (D.\* U. X.), welche eine Auflösung der Attraction ist, zeugt mit für ὃ. — V. 12. ἐν τῷ κόσμῳ) nach αὐτῶν fehlt in B. C.\* D. L. Minusk. Vulg. It. Copt. Sahid. Cyr. Hil. Aug. Mit Recht getilgt von *Lachm.* u. *Tisch.* Zusatz nach V. 11. — V. 16. Die Stellung von οὐκ εἰμί nach ἐγώ (*Lachm.*, *Tisch.*) ist entschieden bezeugt. — V. 17. Nach ἀληθείᾳ haben die Edd. ausser *Lachm.* σου, welches auf das entscheidende Zeugniß von A. B. C.\* D. L. 1. Vulg. It. Goth. Sahid. Cyr. Did. Ambr. Aug. zu tilgen ist. Exegetische Näherbestimmung nach dem Folgenden. Treffend *Beng. Appar.*: „persaepe dicitur ve-



*ritas* apud Joh. — —, nunquam additur *Dei*.“ — V. 19. Die Stellung ὧσιν καὶ αὐτοὶ (*Lachm., Tisch.*) ist entschieden beglaubiget. — V. 20. Statt πιστευόντων hat *Elz. πιστεύουσιν*. Gegen entscheidende Zeugen. — V. 21. ἐν ἡμῖν ἔν ὧσιν) Blos ἐν ἡμῖν ὧσιν haben B. C.\* D. Codd. It. Sahid. Arm. Ath. Hil. Vig., *Tisch.* Einklammert hat ἐν *Lachm.* Diess ἔν ist glossematischer Zusatz. — V. 23. καὶ ἱνα) Blos ἱνα haben B. C. D. L. X. Minusk. Verss. Väter. Mit Recht ist καὶ getilgt von *Lachm. u. Tisch.* Ungehörig zur Verbindung eingeschoben, ohne Beachtung der Structur von V. 21. — V. 24. οὕς) B. D. Copt. Goth. Vulg. ms.: ὁ. So *Tisch.* Bei der erheblichen Bezeugung, und da οὕς sehr leicht als Besserung sich darbot, ist ὁ für ursprünglich zu halten.

---

V. 1 f. \*) Die Abschiedsreden an die Jünger sind, und zwar mit dem Worte des Triumphs ἐγὼ νενίξ. τ. κόσμ., beendigt. Jetzt aber, ehe Jesus hinaustritt in die verhängnisvolle Nacht, drängt ihn seine Gemeinschaft mit dem Vater zum Gebete. Er betet laut (V. 13.) und lange, für sich (V. 1—5.), für seine Jünger (V. 6—19.) und für seine späteren Gläubigen (V. 20 ff.), mit aller Tiefe, Innigkeit, Klarheit und Ruhe des sittlichen Bedürfnisses und der kindlichen Hingabe. Weil er mit diesem Gebete zum hohenvaterlichen Acte sich bereitet (s. bes. V. 19.), heisst es mit Recht die *precatio summi sacerdotis* (*Chytraeus*). — ταῦτα ἐλάλησεν — καὶ — καὶ) nicht Nachlässigkeit des Styls (*de Wette*), sondern feierliche Umständlichkeit. — εἰς τ. οὐρ.) dient nicht zur Bestätigung dessen, dass Jesus im Freien geredet habe (s. z. 14, 31.; so *Rupert., Ebrard u. V.*), bedarf auch nicht der Vermittelung (*Gerhard*), dass durch die Fenster des Zimmers der Himmel dem Blicke zugänglich gewesen, sondern das Auge des Betenden hebt sich überall gen Himmel. Vrgl. Act. 7, 55. — ἡ ὥρα) die Stunde κατ' ἐξοχὴν, meine Todesstunde, 13, 1. — δόξα σου — δοξάσῃ) Ersteres durch die Erhebung in die himmlische Glorie (vgl. V. 5.), Letzteres durch die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes, sofern nämlich an die himmlische Verklärung und Wirksamkeit Christi der Sieg des Evangel.

---

\*) *Luther's* Auslegung von Kap. 17. ist aus d. J. 1534.

in der Welt und die ganze Fortführung und Vollendung des göttlichen Erlösungswerks geknüpft war. *δόξασον* auf die *irdische, sittliche* Verklärung Christi in der Anerkennung seiner Person und Sache zu beziehen (*Didym., Nösselt, Kuinoel, de Wette, Brückn.*), oder auf die *Mittheilung des wahren Gottesbewusstseins an die Menschheit* (*Baur*), ist contextwidrig, weil Christus seine Verherrlichung durch seinen Tod meint, diese aber beständig bei Joh. die *persönliche himmlische* Verklärung ist (auch 12, 23.). Beachte noch σου τὸν υἱόν und ὁ υἱός σου; der Nachdruck des vorangerückten σου verhält sich zur Bitte *motivirend*; es ist ja *Dein* Sohn, welchen du verherrlichen sollst. V. 2. hält dem Vater den *Bestimmungsgrund* zur Erfüllung des Gebetenen vor, und zwar so, dass καθὼς — σαρκός dem vorherigen δόξασον σου τὸν υἱόν entspricht, und ἵνα πάν etc., die Absicht des ἔδωκας αὐτῷ ἔξουσ. π. σ. enthaltend, dem ἵνα ὁ υἱός σ. δοξ. σε correlat ist. — καθὼς, das in dem Verhältnisse der *Angemessenheit* liegende Motiv (*inmaassen, wie denn*) bezeichnend. Vrgl. z. 13, 34. — *Macht über alle Menschen* hat der Vater dem Sohne gegeben, denn er hat diesen als den einigen Erlöser und Heiland zur Ausführung des ganzen Heilsrathschlusses ermächtigt, der sich über Alle erstreckt; Keiner ist von seiner Messianischen Befugniss ausgenommen. Diese ἔξουσία aber kann er nicht vollziehen, ohne dass er zur himmlischen δόξα zurückkehrt, von welcher aus er sein Wort fortführen und vollenden muss. Mit πάσης σαρκός aber ist die *ganze Menschheit*, und zwar nach ihrer der ewigen ζωῇ entbehrenden Sterblichkeit und Unvollkommenheit (s. z. Act. 2, 17.), mit einer gewissen Feierlichkeit des alttestamentlichen Typus (יְהוָה) bezeichnet. Johannes hat sonst den Ausdruck nicht, welcher aber grade dieser gehobenen Gebetsstimmung entspricht. — ἵνα πάν etc.) nicht blose Inhalts- und Umfangsangabe der ἔξουσία (*Ebrard*): nein, in der Erreichung der beseligenden Absicht jener Machtverleihung liegt grade die Verherrlichung des Vaters V. 1. Nicht Alle ohne Unterschied aber können durch Christum das ewige Leben empfangen, sondern (vrgl. V. 6.) die der Vater dem Sohne gegeben hat (durch den Zug der Gnade), das sind, von Seiten der göttlichen Wirksamkeit bezeichnet, die Nämlichen, welche ihrerseits die Glaubenden sind (1, 12. 3, 15. al.), nicht „die geistigen überweltlichen Naturen“, welche *Hilgenf.* hier findet. Uebrigens vrgl. z. 6, 37. 39. — αὐτοῖς auf die Subjecte des absoluten (*Buttm. neut. Gr. p. 325.*) collectiven πάν bezüglich (*Bernhardy p. 288.*). Beachte noch

die gewichtige Parallelstellung *δέδωκας αὐτῷ, δώσῃ αὐτοῖς*. Ueber die Form *δώσῃ* (Tisch.: *δώσει*) s. *Buttm.* neut. Gr. p. 31. Nicht *Futur. Conj.* (*Beng.*), sondern schlechte Aoristform.

V. 3. Das weiterführende *δέ* knüpft eine Näherbestimmung der *ζωὴ αἰώνιος* an, und zwar im Rückblicke auf die Verherrlichung des Vaters V. 1. — *Darin besteht das ewige Leben: erkennen sollen sie (ἵνα vrgl. z. 6, 29.) Dich als den einzigen wahren Gott* (als den, welcher allein die Realität der Gottesidee ist, vrgl. 1. Kor. 8, 4.) *und Deinen Gesandten Jesum als Messias*. Diese von Gott gewollte Erkenntniss (welche daher die glaubensvolle, lebendige, praktische ist, *καθὼς δεῖ γινῶναι* 1. Kor. 8, 2.) *ist die ζωὴ αἰώνιος*, sofern sie das wesentliche subjective Princip der letztern ist, ihr fortwährender, ewig sich entwickelnder lebendiger Keim und Quell (vrgl. Sap. 15, 1. 3.), schon jetzt in der zeitlichen Entfaltung des ewigen Lebens, und einst nach Errichtung des Reichs, in welchem Glaube, Hoffnung und Liebe bleiben (1. Kor. 13.), deren Wesen jene Erkenntniss ist. Der *Inhalt* der Erkenntniss ist mit *confessioneller Bestimmtheit* angegeben, — ein *Summarium* des Glaubens, im Gegensatz gegen den *polytheistischen* (τ. μόνον ἀληθ. θεόν, vrgl. 1. Thess. 1, 9.) und *Jüdischen κόσμος*, welcher letztere eben *Jesum* als *Messias* verwarf. In der *dritten Person* aber spricht der Betende von V. 1. an von sich, dem Vater gegenüber sich selbst in der ersten Ergriffenheit von dieser festlichen Stimmung objectivirend und erst V. 4. in dem vertrauten *ἐγώ* fortbetend; ja seinen *Namen* nennt er V. 3., weil dieser hier, im Zusammenhange der Selbstbezeichnung durch die dritte Person, *specifisch* sich darbot, dem *confessionellen* Gedanken entsprechend. — *Χριστίν* ist appellatives Prädicat \*): *als Messias*, vrgl. 9, 22. Es als Nom. propr. mit *Ἰησ.* zu verbinden (*Jesum Christum*, vrgl. 1, 17.), dem Evangel. einen Verstoß gegen das geschichtliche Decorum beizumessen (*Bretschn., Lücke, de Wette*), und hierin einen Beweis der späten *Reproduction* zu sehen (vrgl. *Tholuck*), würde den Joh., zumal bei der Wiedergabe eines solchen Gebets, einer zufälligen Unbedachtheit zeihen. Auch *Luthardt* nimmt *Χριστόν* als Nom. propr., welches hier in diesem ausserordentlichen Momente

\*) *Ebrard* besteht darauf, dass sowohl τ. μόν. ἀληθ. θεόν als auch Χριστόν nicht Prädicat, sondern *Apposition* sein müsse. Allein Χριστόν kann nichts Anderes als Prädicat sein, so muss es auch τ. μόν. ἀλ. θεόν sein.

zum ersten Male von Jesu gebraucht und dadurch zugleich bestimmend geworden sei für den apostolischen Gebrauch (Act. 2, 38.). Aber Jesus hat Hebräisch gebetet und ohne Zweifel *ישוע המשיח* gesagt, woraus ein Nom. propr. nicht erkennbar war. — Wenngleich *τ. μόνον ἀληθ. θεόν* lediglich auf den Vater geht, so wird doch damit das wahre göttliche Wesen *Christi* (gegen die Arianer und Socinianer, welche u. St. missbrauchten) nicht ausgeschlossen, um so weniger als dieses nach seinem von der Gottheit des Vaters abhängigen (Logos-) Verhältniss bei *ὁν ἀπέστειλας* die Voraussetzung bildet, wie aus dem ganzen Zusammenhange der Johann. Christologie und aus V. 5. gewiss ist. Vrgl. Wetst. u. Gess Pers. Chr. p. 162. Ganz entbehrlich, aber auch contort und dem strengen Monotheismus des Joh. zuwiderlaufend, war es daher, wenn *Augustin., Ambros., Hil- lar., Beda, Thomas, Aret. u. M.* so erklärten, als ob stünde: *ut te et quem misisti J. Ch. cognoscant solum verum Deum.* Nur Einer, der Vater, kann schlechthin der *μόνος ἀληθ. θεός* heissen (vrgl. *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός* Rom. 9, 5.), nicht zugleich Christus, da dessen göttliche Wesenheit im *geneti- schen* Subsistenzverhältnisse zum Vater steht, 1, 18., ob- gleich er in Einheit mit dem Vater als dessen Beauftragter wirkt, 10, 30.

V. 4 f. Noch einmal die Bitte V. 1. *δόξασόν σου τὸν υἱόν*, aber anders motivirt („ostendit, non iniquum se pe- tere“, *Grot.*), und die *δόξα* selbst näher darlegend. — *ἐγὼ σε ἐδόξ. ἐπὶ τ. γ.*) wodurch, sagt der folgende Parallelsatz, welcher mit asyndetischer Lebhaftigkeit hinzutritt. Das Messianische Werk verherrlichte *Gott*, auf dessen Offenba- rung, Erkenntniss, Verehrung u. s. w. es sich bezog. Vrgl. V. 6. — Die *Aor. ἐδόξ. u. ἐτελεύ.*: weil Jesus am Ziele seiner irdischen Thätigkeit steht, wo er auch bereits die sein Erdenwerk abschliessende That, die That seines Todes, wie schon geschehen in diese Rechenschaft mit einschliesst. Nicht leidentlich ist Christus in seinem Leiden. Seine ob- edientia passiva ist activ. — *καὶ νῦν*) und jetzt, wo ich nun von dieser meiner irdischen Wirksamkeit abtrete. — Im Folgenden beachte die Correlation von *με σύ* mit *ἐγὼ σε*, in welcher der Gedanke der Vergeltung sich ausdrückt. — *παρὰ σεαυτῷ*) so dass ich mit dir selbst in himmlischer Gemeinschaft vereinigt sein werde (Kol. 3, 3.), dem *ἐπὶ τ. γῆς* entsprechend. — Die *δόξα*, welche Jesus vor der Welt- schöpfung, also in der vorzeitlichen Ewigkeit besass (*εἰ- χον*, welches *realiter*, nicht aber mit den Socinianern, *Grot.*,

Wetst., Nösselt, Löffler, Eckerm., Stolz, Gabl., vrgl. B. Crus., ideal von der *destinatio divina* zu fassen ist), war die göttliche Glorie, d. i. die wesentlich herrliche Erscheinung der göttlichen Gesamtvollkommenheit und Seligkeit, die *μορφὴ θεοῦ* (Phil. 2, 6.) in seiner Präexistenz (Joh. 1, 1.), deren er sich entäusserte, als er Mensch wurde, und deren Wiederempfang er nun im Bewusstsein ihres einst gehaltenen Besitzes \*) von Gott erbittet. Die Erfüllung dieser Bitte: Phil. 2, 9. 1. Tim. 3, 16. al. Die *δόξα* aber, welche seine Gläubigen an ihm in seinem irdischen Wirken schauten (1, 14.), war nicht die himmlische Majestät in ihrer gottgleichen absoluten Wesenheit und Erscheinung — die hatte er als *λόγος ἁσάρκος* und bekam sie in gottmenschlicher Vollendung wieder nach seiner Himmelfahrt —, sondern seine zeitlich gottmenschliche Glorie, die in irdisch leiblicher Beschränkung befindliche Gottesherrlichkeit, welche er im Zustande der *κένωσις* hatte und durch Gnade und Wahrheit wie durch sein ganzes Wirken kund gab. Vrgl. z. 1, 14., s. auch *Liebner* Chistol. I. p. 323 f.

V. 6—8. Bis jetzt hat Jesus für sich selbst gebetet. Nun aber leitet er seine V. 9. beginnende Fürbitte für seine Jünger dadurch ein, dass er sie als dieser Fürbitte Würdige darstellt. — σου) mit Nachdruck τοῖς ἀνθρώπ. gegenüber, im Hochgefühl der Heiligkeit und Grösse der gelösten Aufgabe. — Was der Name Gottes besagt, war vorher den Jüngern nur in so weit kund, als es ihre Jüdische Bildung mit sich brachte; aber die specifischen Aufschlüsse über Gott und seinen Heilsrath und sein ganzes Erlösungsverhältniss zu den Menschen, welche ihnen Christus durch sein prophetisches Amt gegeben hatte (also der christliche Inhalt des göttlichen Namens) berechtigten ihn zu beten: ἐφ' ἀνέρωσά σου τ. ὄν. etc. — οὓς δέδωκ. μοι ἐκ τ. κόσμου) nothwendige Bestimmung zu τοῖς ἀνθρώποις (daher nicht zu σοὶ ἦσαν zu verbinden): welche du aus der Welt (aus den Ungläubigen ausgesondert 15, 19. und) mir gegeben hast, das sind die Jünger, s. V. 8. 11. vrgl. mit 16, 30. — σοὶ ἦσαν) dir angehörig waren sie, Deinige, „per fidem V. T.,“ Bengel. Vrgl. 1, 37. 42. 46. 48. u. überh.

---

\*) nicht blos in augenblicklicher Ahnung, in welcher sie vor sein Geistesauge trete (*Weizsäcker*). Vrgl. z. 8, 58. Es ist reine Umkehrung des exegetisch klaren sichern Verhältnisses, wenn *Weizs.* statt des in den vormenschlichen Zustand zurückreichenden Selbstbewusstseins Jesu an solchen Stellen nur „die Spitze einer fortschreitenden Selbsterkenntniss“ findet.



8, 47. 6, 37. 44. Daher nicht im Sinne der Prädestination (*Beza*), aber *Beweggrund*, aus welchem Gott, dem sie ja schon innerlich angehörten, sie Christo gegeben hat. Gott kennt die Seinen. Die nicht ethische Fassung vom *Eigenthum überhaupt* (*Cyrril.*: ἴδια γὰρ πάντα θεῶ) ergiebt kein motivirendes Moment. — καὶ τὸν λόγον σου τετηρ.) und mit welchem Erfolg! Zu τ. λόγ. σου vrgl. 7, 16. 12, 48 f., und zu τετηρ., sie haben die Worte gehalten (durch Glauben und That), 8, 51. 14, 23. — νῦν ἔγνωσαν etc.) Fortschritt der Schilderung dieses Erfolgs, welcher *jetzt* so weit gediehen ist, dass sie Alles, was der Vater Christo mitgetheilt hat, als das, was es ist, als von Gott herrührend, erkannt haben (und erkennen, *Perf.*). Alles was du mir gegeben hast, geht nicht bloß auf die Lehre (*de Wette*), sondern auf das ganze Wirken Jesu (*Luthardt*), zu welchem er vom Vater Auftrag, Anweisung, Kraft, Erfolg u. s. w. empfangen hat. Vrgl. 12, 49. 5, 36. 17, 4. Eine bestimmtere Beschränkung ist willkürlich, weil durch das Folgende nicht gefordert, welches vielmehr das Allgemeine (V. 7.) durch das Besondere (τὰ ῥήματα) begründet. — V. 8. giebt den causativen (ὅτι) Nachweis, wie sie zu der Erkenntniss V. 7. gelangt seien, nämlich 1) von Seiten Jesu dadurch, dass er insonders die ihm von Gott gegebenen Lehren ihnen nicht vorenthalten, sondern mitgetheilt habe, und 2) ihrerseits (αὐτοί) dadurch, dass sie sie angenommen, und wirklich erkannt haben (7, 26.) u. s. w. So ist ihnen jenes ἔγνωσαν V. 7. vermittelt worden. — καὶ αὐτοί) ist nur durch ein Komma vom Vorherigen zu trennen, und hängt noch mit ὅτι zusammen. Die folgende Parallele fasst den Sinn von ἔλαβ. κ. ἔγν. ἀληθ. durch ἐπίστευσαν zusammen, und bestimmt den Begriff des ἐξῆλθον von Seiten Gottes (ἀπέστειλας). — Beachte noch die historischen Aoristen ἔλαβ. und ἐπίστ. in ihrer Sinnverschiedenheit von den Perfectis.

V. 9. Ich bitte für sie! Sowohl in ἐγώ als auch in περὶ αὐτῶν liegt ein bewegliches Moment für Gott. Das in περὶ αὐτῶν liegende wird dann noch besonders hervorgehoben, zuerst negativ (οὐ π. τ. κόσμ. ἐρ.), und dann positiv (ἀλλὰ περὶ etc.). — οὐ περὶ τοῦ κόσμου) hat kein dogmatisches Gewicht, und ist daher nicht im Sinne der Verdammung der Welt (*Melanth.*) oder der absoluten Prädestination zu deuten (*Calvin, Jansen, Lampe*), sondern bezieht sich eben nur auf diese gegenwärtige Fürbitte, die ja keine Gott Fremde, sondern die Seinigen, die er Jesu gegeben habe, betreffe; — was ihn bewegen soll, die Bitte

um so mehr zu erfüllen. Für die Ungläubigen zu bitten, hat Jesus selbst geboten (Matth. 5, 44.), und hat's selbst gethan (Luc. 23, 34.), und ist für sie gestorben, vrgl. auch V. 20.; aber hier hat er nur die Jünger im Auge, und legt sie durch den Gegensatz *οὐ περὶ τ. κόσμου* dem Vater desto angelegentlicher an's Herz. — *ὅτι σοί εἰσι*) Grund der Fürbitte: weil sie — obgleich mir gegeben — *Dein* sind, Dir gehörig als meine Gläubigen, nachdem sie schon vorher als von Dir mir Gegebene *Dein* waren (V. 6.).

V. 10. *Καὶ τὰ ἐμὰ πάντα — ἐμὰ*) ist parenthetisch (über das *καὶ parentheticum* s. Fritzsche ad Rom. 1, 13. p. 35.), und *καὶ δεδόξ. ἐν αὐτοῖς* hängt noch mit *ὅτι* V. 9. zusammen, einen zweiten Grund der Fürbitte enthaltend. — Was jene Parenthese betrifft, so hat sich, als Jesu *ὅτι σοί εἰσι* V. 9. gebetet, sein Blick von diesem concreten Verhältniss auf die Kategorie, auf die *allgemeine wechselseitige Eigenthumsgemeinschaft* erweitert, welche in Sachen seines Werks zwischen ihm, dem Sohne und Bevollmächtigten des Vaters, und dem Vater statt finde. Beide haben dasselbe Werk, denselben Zweck, dieselben Mittel, dieselbe Macht, dieselbe Gnade und Wahrheit u. s. w. gemein; Keiner hat und wirkt geschieden vom Andern und für sich; Gott in Christo und Er in Gott. Vrgl. z. 16, 15. Treffend *Luther*: „Es wäre noch nicht so viel, wenn er schlecht sagete: Alles was mein ist, das ist dein; denn das kann Jedermann sagen — —; aber das ist viel grösser, dass er es umkehret und spricht: Alles was dein ist, das ist mein; das kann keine Creatur für Gott sagen.“ — *δεδόξ. ἐν αὐτ.*) verherrlicht bin ich in ihnen, in ihrer Person und Wirksamkeit, sofern sie Träger und Förderer meiner Ehre auf Erden sind, so werth und wichtig also, dass ich für sie bitte. Was bereits begonnen hat und bald vollends geschehen soll, schaut Jesus mit prophetischer Prolepsis als vollendet und bestehend, *Kühner* II. p. 72., und *ἐν* bezeichnet das in ihnen beruhende, enthaltene Verhältniss, *Bernhardy* p. 210.

V. 11. Ehe er nun das zu Bittende selbst ausspricht (*πάτερ ἅγιε, τῆρησον* etc.), schickt er erst noch den besondern *Bedürftigkeitsgrund* voraus, dessen einzelne Glieder in tiefer Bewegtheit unperiodisch durch *καὶ* verbindend. — *καὶ οὗτοι* etc.) „hos relinquam in tantis fluctibus,“ *Grot.* — *ἅγιε*) Wie V. 25. *δίκατε*, so ist hier *ἅγιε* bedeutsam zugefügt; denn zu gewähren, was Jesus jetzt beten will (*τῆρησον* etc.), entspricht der *Heiligkeit* seines Vaters, welche der absolute Gegensatz des ungöttlichen Wesens der

profanen Welt ist \*). In diesen unheiligen κόσμος hineingestellt mit ihrem Berufe, sollten sie von dem heiligen Gott bewahrt werden treu zu bleiben in seinem Namen. Entsprechend diesem Gegensatze der Heiligkeit Gottes gegen das Weltwesen steht die Bitte „geheiligt werde dein Name“ an der Spitze des Herrngebets. Vrgl. auch 1. Joh. 2, 20. Hebr. 12, 10. 1. Petr. 1, 16. Apoc. 6, 10. So thut der Vater sich selbst Genüge, wenn er die Jünger des Sohnes in seinem Namen bewahrt. — ἐν τῷ ὀνόμ. σ.) Sphäre, in welcher sie durch die Bewahrung bleiben sollen; der Name des Vaters ist ihnen kund gethan (V. 6. 26.), und so sollen sie in dessen Bekenntniss verharren, nicht heraustreten aus diesem heiligen Elemente ihres Lebens. — ᾧ δέδωκ. μοι) ᾧ attrahirt für ὃ (nicht Dat. *commodi* oder gar *instrumental.*, so dass αὐτοὺς zuzudenken wäre), was aber nicht statt οὗς steht (*Beng.*), sondern: Gott hat seinen Namen Christo zur Kundmachung an seine Jünger (V. 6.) übergeben, und dem gemäss soll Gott sie bewahren in diesem seinem Namen, damit sie vermöge des Einen, eben in dem Namen Gottes beruhenden gemeinsamen Glaubens und Bekenntnisses Eins seien (in der geistlichen Gemeinschaft gleicher Gesinnung und Liebe, vrgl. V. 22 f.) nach dem Urbilde \*\*) der ethischen Einheit des Vaters und des Sohnes (vrgl. das Paulinische εἰς Θεὸς κ. πατὴρ πάντων etc. Eph. 4, 6.). Daher ist ἵνα etc. als Zweck von τήρησον etc. zu nehmen (so gewöhnlich, auch *Luthardt*, *Lange*, *Ebrard*), nicht (meine bisher. Ansicht) von ᾧ δέδωκ. μοι, welches nur ein Hülfsgeданke ist.

V. 12 f. Nähere Herzensergiessung über V. 11. — ὅτε ἤμην etc.) wie V. 11. οὐκέτι εἰμὶ ἐν τ. κόσμῳ, redet Jesus, als ob er schon geschieden wäre aus der Welt. „Jam in exitu mundi pedem irrevocabilem posuerat,“ *Rupert.* z. V. 11. — ἐγὼ) was Du nun thun mögest, V. 11. — οὗς δέδωκ. μοι ἐφύλ. etc.) nicht Parenthese, sondern weiterer Ausdruck der eben bezeichneten τήρησις, wobei sich eine wehmüthige, aber telisch klar bewusste Erwähnung des Judas aufdrängt. — ἐφύλαξα) durch das φν-

\*) Nach *Diestel* in d. Jahrb. f. Deutsche Theol. 1859. p. 45. ist hier Gott als ἅγιος τοῦ Χριστοῦ gedacht, was die Vollendung des newtestamentl. ἅγιος τοῦ Ἰσραὴλ sei. Allein hiervon ist weder eine Andeutung im Contexte, noch findet sich überhaupt die Vorstellung Gottes als des ἅγιος τοῦ Χριστοῦ ausgedrückt.

\*\*) *Beng.*: „Illa unitas est ex natura, haec ex gratia; igitur illi haec similis est, non aequalis.“

λάσσειν (*custodire*) ist das τηρεῖν (*conservare*) geschehen. Vrgl. Sap. 10, 5. Dem. 317. ult. Die Jünger waren ihm zu Schutz und Obhut übergeben, *ut eos salvos tueretur*. Diess hat er vollzogen, und Keiner von ihnen ist in's Verderben gerathen (d. i. in das ewige Verderben durch Abfall, welcher der ζωή verlustig macht), *ausser dem dem Verderben Angehörenden* (vgl. 12, 36.), dem Verderben Verfallenen, Matth. 23, 15. Nicht nennen mag Jesus den Judas, der diese tragische Ausnahme bildet, dessen Untergang aber — und darin spricht sich die Reinheit des Bewusstseins Jesu dabei aus — nichts Zufälliges, Abzuwendendes, sondern als göttliches Verhängniss in der Schrift geweissagt ist, und zur Erfüllung derselben eintreten musste. Wegen 13, 18. ist es unbefugt, an ein anderes Schriftwort als mit Luther, Lücke u. M. an Ps. 41, 10. zu denken (Kuinoel: die Weissagungen vom Tode Jesu überhaupt seien gemeint; Lange L. J. II. p. 1412.: Jes. 57, 12 f.; Euth. Zig., Calov. u. V. Ps. 109, 8., welche Stelle aber Act. 1, 20. ihre Beziehung hat). Die Bezeichnung des Antichrist durch ὁ υἱὸς τ. ἀπωλ. 2. Thess. 2, 3. ist formell parallel. Im Evang. Nikod. 20. (s. dazu Thilo p. 708.) heisst der Teufel so. — V. 13. Jetzt aber komme ich zu Dir, und da ich sie nun nicht mehr persönlich wie bisher bewahren kann, rede ich dieses (diess Gebet um Deine Obhut V. 11.) in der Welt („jam, ante discessum meum,“ Beng.), damit sie, als Zeugen und Gegenstände dieser meiner Fürbitte sich Deiner Obhut versichert wissend, meine Freudigkeit (wie 15, 11.) vollendet in sich tragen. Zu dieser Gebetsäusserung über den Einfluss, welchen die Anhörung des Gebets auf die Hörenden haben solle, vrgl. 11, 42. Treffend Luther: „dass sie durch das Wort, mit den Ohren gefasst und im Herzen behalten, getröstet werden und fröhlich darauf trotzen und sagen können: siehe, das hat mein Herr Christus gesagt, so traulich und herzlich hat er für mich gebeten“ u. s. w.

V. 14 f. Die Fürbitte wendet sich zu einer besondern Bestimmtheit der gebetenen τήρησις, nämlich ἐκ τοῦ πονηροῦ V. 15., und diese wird V. 14. von Seiten des Bedürfnisses eingeleitet. — ἐγώ) Gegensatz: ὁ κόσμος. — ἐμὶς. αὐτοῦς) hat Hass gegen sie gefasst (Aor., s. Lobeck ad Phryn. p. 197. Kühner ad Xen. Mem. 1, 1, 18.). Diesen Hass nennt Luther „die rechte Hoffarbe der Christen, so sie tragen auf Erden.“ Uebrigens s. z. 15, 18 f. — Die Näherbestimmung der τήρησις folgt V. 15. negativ und positiv. Sie sollen („denn ich habe noch mehr durch sie

auszurichten,“ *Luther*) nicht entnommen werden aus der sie hassenden ungläubigen Welt (was durch den Tod, wie jetzt bei Jesu selbst, geschehen würde, V. 11.), sondern bewahrt sollen sie werden von Gott, so dass sie stets aus der sie umgebenden Macht des Satans, des Fürsten der Welt, sittlich unversehrt hervorgehen. ἐκ τ. πονηροῦ ist nicht mit *Nösselt*, *Olsh.*, *B. Crus.* u. Aelteren als *Neutr.* zu fassen, sondern vrgl. 1. Joh. 2, 13 ff. 3, 12. 5, 18 f. 4, 4. Matth. 6, 13. 2. Thes. 3, 3. Vrgl. z. τηρεῖν ἐκ Apoc. 3, 10. *Nonnus*: δαίμονος ἀρχεκάκοιο δυσαντήτων ἀπὸ θεσμῶν.

V. 16 f. Von dem bisher gebetenen τηρεῖν geht nun die Fürbitte vorwärts zum positiven ἀγιάζειν, V. 17.; und auch dieser Theil derselben wird erst V. 16. eingeleitet, und zwar durch nachdrückliche Wiederaufnahme des V. 14. Gesagten von Seiten der geeigneten Beschaffenheit zum ἀγιάζειν. — ἀγιάσον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ.) Die Jünger waren in der Wahrheit; denn da sie das von Christo ihnen gegebene Wort Gottes gläubig angenommen und bewahrt hatten (V. 6. 12.), so war die göttliche Wahrheit, deren Ausdruck jenes Wort ist, das *Lebenselement*, in welchem sie, der Welt entnommen und Christo gegeben, sich befanden. Jetzt bittet er, Gott wolle sie nicht bloß bewahren (das hat er vorher gebeten), sondern mehr noch: er wolle sie mit heiliger Weihe versehen (vrgl. z. 10, 36.) in dieser ihrer Lebenssphäre, womit die Ausrüstung mit göttlicher Erleuchtung, Kraft, Muth, Freudigkeit, Liebe, Begeisterung u. s. w. für ihr amtliches Wirken (V. 18.) gemeint ist, welche durch den heil. Geist erfolgen sollte und erfolgte, 14, 17. 15, 26. 16, 7 ff. Vrgl. zu ἐν Sir. 45, 4. Gewöhnlich fasst man es *instrumental*, kraft, mittelst (*Chrys.*, *Nonnus*, *Theophyl.* u. V. auch *Lücke*, *Tholuck*), aber willkürlich die Analogie des correlaten τηρεῖν ἐν V. 11 f. verlassend, während *de Wette* u. *B. Crus.* eben so willkürlich den Begriff des τηρεῖν hier wieder mit einmischen: „so dass sie in der Wahrheit bleiben \*).“ — ὁ λόγος ὁ σὸς

\*) Das Verhältniss von τηρεῖν und ἀγιάζειν ist klimaktisch. In der Wahrheit sind die Jünger; sie sollen aber in derselben erhalten werden, dass sie nicht abfallen, und in derselben die göttliche Weihe empfangen, damit sie mit der in dieser Weihe liegenden heiligen Begabung ausgerüstet hinausgehen in die Welt, in welche sie Jesus gesandt hat, V. 18. Wenn *Luthardt* (nach *Luther*: „rechtschaffen heilig machen“) auf den Begriff der persönlichen Heiligung dringt, durch welche Gott der Weltgemeinschaft entnimmt und sich zueignet, so genügt das dem Fortschritte des Ge-



ἀλήθ. ἐστὶ) Unterstützung der Bitte, wobei ὁ σός besonderes Gewicht hat: *Dein Wort*, keines Andern Wort, *ist Wahrheit*. Wie solltest du also das gebetene ἀγιάζειν nicht gewähren? Die Artikellosigkeit von ἀλήθ. beruht nicht darauf, dass es Prädicat ist, sondern auf der Vorstellung, dass das Wesen des λόγος Wahrheit sei, so dass ἀλήθ. abstract, nicht Gattungsname ist. Vrgl. 4, 24. 1. Joh. 4, 16.

V. 18 f. Für das Gebet um das ἀγιάζειν der Jünger nun noch zwei Beweggründe der Gewährung, hergenommen 1) von der Sendung der Jünger in die Welt, weshalb sie der Weihe bedürfen; und 2) von Christi selbsteigener Weihe zum Zwecke ihres ἁγιασμός, welchen Zweck Gott nicht werde unerreicht lassen wollen. — καθὼς ἐμὲ etc.) mit pragmatischem Gewicht vorangestellt; denn wie Er nicht ohne die göttliche Weihe (10, 36.) seiner Sendung nachkommen konnte, so auch die von Ihm Gesendeten nicht. — ἀγῶ) nicht statt οὕτως ἐγώ (de Wette), sondern einfach: habe auch ich gesandt. Vrgl. 15, 9. 20, 21. al. — ἀπέστειλα) Die Sendung war zwar noch nicht objectiv geschehen (20, 21. Matth. 28, 19.), aber in der Verordnung zum apostol. Amte bereits der Idee nach mit begriffen. Vrgl. z. 4, 38. V. 19. Beachte die nachdrückliche *Correlation* von αὐτῶν — ἐγὼ ἐμαυτόν — καὶ αὐτοί. — Das ἀγιάζω ἐμαυτόν ist die *thatsächliche Weihe, welche Christus, indem er sich durch seinen Tod Gott zum Opfer darbringt, an sich selbst vollzieht*, so dass ἀγιάζω wesentlich gleich προσφέρω σοὶ θυσίαν (Chrys.) ist, vrgl. 4. Makk. 17, 19. (ἀγιάζειν, שָׁרַף, sollennes Wort vom Opfern im A. T., s. Deut. 15, 19 ff. 2. Sam. 8, 11. Esr. 5, 52. Rom. 15, 16. vrgl. auch Soph. Oed. Col. 1491. Dion. H. 7, 2.). Christus ist der Priester und das Opfer zugleich (Brief an d. Hebr.); und für (ὑπέρ, in commodum) die Jünger verrichtet er diese Opferung, sofern dieselbe in Betreff der Jünger den *besondern Zweck* hat: dass auch sie *Geweihte in Wahrheit seien*, nämlich vermöge des *Empfangs des Paraklet* (πνευματικῷ πνεύματι γινῶμενοι, Nonn.), welcher durch den Tod Jesu bedingt war, 16, 7. Das καὶ hat sein logisches Recht in dem den beiden Versgliedern gemeinsamen Begriffe der *Weihe*, wenngleich der *besondere Sinn* der letztern in beiden verschieden ist; denn die Jünger sollen durch das Opfer Jesu *Gottgeweihte im Sinne*

---

betsganges nicht, auch wenn ἀγιάζειν ἐν τ. ἀλήθ. die Versetzung „in den rechten Stand des Seins“ bezeichnen könnte.

der Heiligung sein (welche durch die vom Tode Jesu bedingte Wirksamkeit des Paraklet geschehen soll), dahingegen die Selbstweihung Christi die *sacrificielle* ist. Vrgl. Eph. 5, 2.: *παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφορὰν* etc.; das ist die Idee der Selbstweihung, nicht aber das, dass er sich der sterblichen *σάρξ* begab und völlig in die göttliche Seinsweise und Gemeinschaft einging (*Luthardt*). S. auch Hebr. 9, 14. — *ἐν ἀληθείᾳ*) ist Modalbestimmung zu *ἡγιασμένοι*: wahrhaft Geweihte, Matth. 22, 16. 2. Kor. 7, 14. Kol. 1, 6. 1. Joh. 3, 18. 2. Joh. 1. 3. Joh. 1. S. z. 2. Kor. 1. l. LXX. 2. Reg. 19, 17. (wo jedoch *ἐν* zweifelhaft ist) Sir. 7, 20. Pind. Ol. 7, 126. Bei den Classikern ist der bloße Dativ und *ἐπ' ἀληθείας* gangbar. Die *wahrhafte* Weihe ist nicht grade Gegensatz gegen die Jüdische *sanctimonia ceremonialis* (auf welche nichts im Contexte führt), sondern stellt eben den *eminenten Charakter des Verhältnisses* überhaupt dar; jeder andern *ἀγίότης* in menschlichen Verhältnissen gegenüber, ist die durch den Paraklet die *wahrhafte* Weihe. Vrgl. *Luther*: „wider aller Welt und menschliche Heiligkeit.“ So im Wesentlichen \*) *Chrys.*, *Euth. Zig.*, *Beza*, *Calvin*, *Beng.* u. M. Die neuerlich nach *Erasm.*, *Bucer* u. M. gangbar gewordene Fassung (auch *Lücke*, *Tholuck* (?), *Olsh.*, *de Wette*, *B. Crus.*, *Luthardt*, *Lange*): *ἐν ἀληθ.* sei nicht verschieden von *ἐν τῇ ἀληθείᾳ* V. 17. ist irrig, weil der Artikel fehlt, welcher hier bei der Zurückbeziehung auf die bereits artikulierte bestimmte Wahrheit durchaus nothwendig war; denn von einem Gegensatze „zu dem Stande des Seins, in welchem sich die Jünger ausserdem befinden würden“ (*Luthardt*), bietet der Text nichts dar, auch abgesehen davon, dass ein *Geheiligtsein* in einem solchen entgegengesetzten Stande des Seins ungedenkbar wäre. Mit Ungrund beruft man sich wegen der Artikellosigkeit auf 1, 14. 4, 24. wo Wahrheit als allgemeiner Begriff (vrgl. 8, 44.) ausgedrückt ist (Sir. 37, 15. Tob. 3, 5. 2. Tim. 2, 25. 3, 7.), und auf 3. Joh. 3. (V. 4. ist mit *Lachm.* u. *Tisch.* *ἐν τῇ ἀληθ.* zu lesen), wo *ἐν ἀληθ.* gleich *ἀληθῶς* genommen werden muss\*\*), also wie an u. St. und wie 3. Joh. 1.

\*) sofern sie *ἐν ἀληθ.* vom wahren *ἀγιάζεσθαι* fassen, wobei sie aber einen Gegensatz gegen die *typische* Heiligkeit der *alttestamentl.* Opfer finden, wie z. B. *Euth. Zig.*: *ἵνα καὶ αὐτοὶ ὡς τεθυμένοι ἐν ἀληθινῇ θυσίᾳ· ἣ γὰρ νομιμὴ θυσία τύπος ἦν, οὐκ ἀληθ-  
σεια.* Vrgl. *Theophyl.*

\*\*) Die Stelle heisst: „ich freuete mich, als Brüder kamen und Zeug-

V. 20 f. In sein Gebet für die *Jünger* um Bewahrung und Heiligung (V. 11—19.) schliesst Jesus nunmehr auch *Alle* ein, welche durch der Apostel Wort (διὰ τοῦ κηρύγματος αὐτῶν, Euth. Zig.) an ihn glauben werden (πιστευόντων, vergegenwärtigend). Der Zweck, weshalb er auch diese mit einschliesst: damit *Alle* (meine sämtlichen Gläubigen, die Apostel und die Anderen) *Eins* seien (ethisch in Gleichheit der Gesinnung, des Strebens, der Liebe u. s. w. auf Grund des Glaubens, vrgl. Eph. 4, 3 ff. Act. 4, 32.). — Entsprechen als ihrem Urtypus (καθὼς) soll diese ethische Einheit aller Gläubigen, um die spezifisch christliche zu sein \*), der wechselseitigen Gemeinschaft zwischen dem Vater und dem Sohne (wornach der Vater im Sohne und der Sohn im Vater lebt und waltet, vrgl. 10, 38. 14, 10. 11, 5.), deren Zweck in Bezug auf die sämtlichen Gläubigen ist, dass auch ihnen der Vater und der Sohn das Element sei, in welchem sie (vermöge der durch den Geist vermittelten Unio mystica 1. Joh. 1, 3. 4, 13. 1. Petr. 1, 4.) leben und weben (ἵνα κ. αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὦσιν). — Diese ethische Einheit aller Gläubigen aber (vrgl. 13, 35.) soll der ungläubigen Welt zum thatsächlichen Beweis und Ueberzeugungsgrund dienen, dass Christus, der Grund, Mittelpunkt und Halt dieser Einheit, nichts Anderes als Gottes Gesandter sei. „Das ist die Frucht, die durch und aus solcher Einigkeit soll folgen, nämlich, dass Christi Wort weiter ausbreche und in der Welt angenommen werde als Gottes Wort, darin eine allmächtige, göttliche, unüberwindliche Kraft und ewiger Schatz aller Gnaden und Seligkeit steht,“ Luther. — Sonach ist das dritte ἵνα dem ersten, als dessen weitem Zweck einführend, subordinirt; das zweite aber, weil die zweckliche Bestimmung des καθὼς etc. enthaltend, verhält sich zum ersten explicativ.

V. 22 f. Was Er seinerseits (ἐγώ) gethan habe, um

---

niss gaben für deine Wahrheit (d. i. für deine sittlich wahre christliche Lebensverfassung), wie du wahrhaft (in der That) wandelst.“ καθὼς etc. nämlich, nicht mit zu jenem Zeugnis der Brüder gehörend, giebt diesem Zeugnis die Bestätigung des Joh. selbst. Wie die Brüder für Cajus gezeugt haben, so wandelt derselbe wirklich. Das weiss Joh., und die Brüder haben ihm mit jenem Zeugnis nichts Neues gesagt, so sehr er sich auch darüber gefreut hat, ein solches Zeugnis über seinen Cajus zu vernehmen. Darum setzt er mit liebevoller Anerkennung hinzu: wie du wahrhaft wandelst, jenes Zeugnis also nur der Wirklichkeit entspricht.

\*) „Non vult concordiam coetus humani, ut est concors civitas Spartana contra Athenienses,“ Melanth.

diese Einheit seiner Gläubigen und ihren Zweck zu verwirklichen. — τὴν δόξαν) die himmlische Glorie. Vrgl. V. 1. 5. 24. Diese, einst schon vor der Menschwerdung von ihm besessen, hat ihm der Vater gegeben, zwar noch nicht *objectiv*, aber als nahen *künftigen* Besitz; er hat sie von Gott als Eigenthum überwiesen erhalten, und die wirkliche Besitzergreifung steht ihm bevor. Eben so hat Er diese seine δόξα (nicht bloß das Princip derselben in seinem Wort; so *Lange*) seinen Gläubigen (αὐτοῖς) gegeben, welche in den reellen Besitz bei der Parusie eintreten werden, wo sie *συνδοξάζονται* (Rom. 8, 17.), nachdem sie bis dahin τῇ ἐλπίδι ἐσώθησαν (Rom. 8, 24.). Vrgl. z. Rom. 8, 30. Sie sind in Christo bereits seine *συγκληρονόμοι*, und der zu empfangende Geist wird ihnen der ἀρχαίων τῆς κληρονομίας sein (Eph. 1, 14.), aber der thatsächliche Antritt der Erbschaft vollzieht sich erst bei der Parusie (14, 2 f.). Diess Verhältniss berechtigt aber nicht *διδόναι* *destinare* (*Gabler*, *B. Crus.*) zu fassen, wie auch die Erklärungen der δόξα von der Herrlichkeit des apost. Amtes im Lehren und Wunderthun (*Chrys.*, *Theophyl.*, doch noch Anderes einmischend, *Euth. Zig.*, *Brent.*, *Vatabl.*, *Grot. u. M.* auch *Paulus u. Klee*), oder von der innern Herrlichkeit des christlichen Lebens (*Olsh.*, vrgl. *Gess* p. 244.), von der Kindschaft (*Bengel*), von der Liebe (*Calov.*, *Maldon.*), von der Gnade und Wahrheit 1, 14. (*Luthardt*, auch von *Tholuck* mit gemeint, vrgl. *Calov.*, welcher sich auf Eph. 4, 8. bezieht), contextwidrig sind \*). S. gleich V. 24. — ἵνα ὥσιν ἐν etc.) denn welches starke Band der Einheit musste das gewisse Eine Kleinod sein! Vrgl. Eph. 4, 4. — ἐγὼ ἐν αὐτοῖς κ. σὺ ἐν ἐμοί) nicht ausser Verbindung mit der Structur (*de Wette*), da es in dieselbe passt: auch nicht einen neuen Satz anhebend und durch εἰμί (*Augustin.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.*, *Beda*, *Beza*, *Beng. u. M.* auch *Luthardt*) oder ἦν (*Maldonat.*) zu ergänzen, da so die Rede von der δόξα contextwidrig (s. V. 24.) unterbrochen würde; sondern *appositionelle Auseinanderlegung* von ἡμεῖς, von welchem es daher mit *Lachm. u. Tisch.* nur durch ein Komma zu trennen ist. In ἡμεῖς nämlich liegt: ἐγὼ καὶ σύ, und Beides wird pragmatisch (zum Nachweis des specifischen innern Zusammenhanges des ἐν εἶναι der Gläubigen καθὼς ἡμεῖς ἐν ἐσμεν) so exponirt: *ich in ihnen* waltend

\*) Wegdeuterei der δόξα auch b. *Weizsäcker* in d. Jahrb. f. Deutsche Theol. 1857. p. 181. Sie soll im Wesentlichen gleich sein mit dem λόγος V. 14.

und Du in mir waltend. Nach dieser appositionellen Näherbestimmung wird dann das *ἵνα ὥσιν ἐν* lebhaft und gewichtig wieder aufgenommen („siehe, wie ihm der Mund übergeht mit einerlei Worten“, *Luther*), und zwar in dem verstärkten Ausdruck: *ἵνα ὥσι τετελειωμένοι εἰς ἓν*, damit sie vollendet seien zu Einem (zu einer Einheit), in vollendetem Grade geeinigt seien. *εἰς* im Sinne des *Ergebnisses*. Vrgl. Stellen wie *Plat. Phileb. p. 18. B. τελευτᾶν τε ἐκ πάντων εἰς ἓν. Dem. p. 358. 14.: εἰς ἓν ψήγισμα ταῦτα πάντα συνεσκέυσαν.* — *ἵνα γινώσκῃ ὁ κόσμος etc.*) parallel dem letzten Zwecksatze von V. 21., aber die *intellectuelle* Seite der Weltüberführung ausdrückend (*γινώσκῃ*), und den Gedanken erweiternd in Bezug auf das Verhältniss der Gläubigen zu Gott. Beachte wie der Blick des Betenden V. 21–23. bis zum höchsten Ziel seines Werks auf Erden sich erhebt, wo nämlich der *κόσμος* gläubig sein und Christus selbst thatsächlich *ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου* (4, 42. vrgl. 10, 16.) geworden sein wird. Diess zugleich gegen die Annahme des *metaphysischen Dualismus* bei *Hilgenf.* — *κ. ἡγάπησας etc.*) und habest sie geliebt (thatsächlich, durch diese meine Sendung), wie du mich geliebt hast, also mit derselben väterlichen Liebe, welche ich von Dir erfahren habe. Vrgl. Eph. 1, 6.

V. 24. Was er ihnen bereits verliehen hat, aber noch als Hoffnungsbesitz (V. 22.), — er will (*θέλω*, nicht *precor*, gegen *Kuinoel*), dass es ihnen auch wirklich zu Theil werde; er wünscht es nicht blos (gegen *Beza, B. Crus., Tholuck*), sondern der Sohn betet im Bewusstsein der ihm laut V. 2. vom Vater verliehenen *ἐξουσία* zur Mittheilung des ewigen Lebens an die Seinen. Diess Bewusstsein ist das der innigsten Vertrautheit mit dem Vater. Vorher hatte er *ἔρωτώ* gesagt; „nunc *incrementum* sumit oratio,“ *Beng.* — Mit Nachdruck, weil das *θέλω* seinem Inhalte nach rechtfertigend, ist die Relativbestimmung vorangestellt. Diese ist *neutral* (ö, s. d. krit. Anm.) ausgedrückt, wodurch die Personen (*ἐκεῖνοι*, d. i. die Jünger und alle Gläubigen V. 20.) in abstracto, der Kategorie nach bezeichnet werden (vrgl. 6, 37.), und das zur Gewährung bewegende Moment des *δέδωκας μοι* mehr an und für sich hervortritt. — *ἵνα*) Absicht des *θέλω* (sie sollen u. s. w.), und somit dessen Inhalt. Vrgl. *Mark. 6, 25. 10, 35. u. s. z. Luk. 6, 31.* — *ὅπου εἰμι ἐγὼ, κακεῖνοι etc.*) soll bei der *Parusie* verwirklicht werden. S. z. 14, 3. — *θεωρῶσι*) schauen, erfahrungsmässig in eigener Mittheilhabung, als *συνδοξασθέντες* *Rom. 8, 17. 29. und συμβασιλεύοντες 2. Tim. 2, 12.*



Das Gegentheil: den Tod schauen 8, 51. \*). Gegen die Auffassung, dass das Anschauen der *δόξα* Christi an sich (gleichsam ihr Abglanz) die Seligkeit ausmache (*Olsh.*, vrgl. *Chrys.* u. *Euth. Zig.*), zeugt V. 22., obwohl es wesentlich mit dazu gehört, 1. Joh. 3, 2. Hebr. 12, 14. — ἦν ἔδωκάς μοι, ὅτι etc.) im kindlichen Dankgeföhle zu τὴν ἐμὴν noch zugefügt, und zwar (vrgl. εἰμί) vom Standpunkte der *Erfüllung* aus: die du mir gabst (*Aor.*, statt dessen *Lachm.* u. *Tisch.* δέδωκ. lesen, wie V. 22.), weil (*Motiv* des ἔδωκ.) du mich liebtest vor Gründung der Welt (πρὸ κατ. κ. nicht zu ἔδωκ. μ. gehörig, wie *Paulus* u. *B. Crus.* wollen). Die *δόξα* Christi, als des λόγος ἁσαρχος war nach der Anschauung und Ausdrucksweise des N. T. nicht eine aus Liebe ihm mitgetheilte, sondern vermöge des trinitarischen Verhältnisses zum Vater die metaphysisch nothwendig dem Sohne beiwohnende natürliche, die μορφή Θεοῦ, welche er als Θεὸς λόγος 1, 1. von Ewigkeit bei Gott hatte (V. 5.); aber die hier gemeinte *δόξα* in seiner Erhöhung nach Vollendung seines Werks ist, da sie seine ganze Person, auch deren menschliche Seite betraf, die ihm vom Vater aus Liebe gegebene (*Phil.* 2, 9.), aus der Liebe aber, welche nicht erst zeitlich entstanden, sondern vom Vater zum Sohne schon vor der Weltgründung gehegt war. Jene vor seiner Menschwerdung von Jesu besessene *δόξα*, auf welche man gewöhnlich u. St. bezieht (ἔδωκας als durch die Zeugung des Sohnes vermittelt denkend), war die rein göttliche; die durch seine Erhöhung ihm gegebene ist zwar die nämliche, in welche er nun wieder eingetreten ist, aber, weil sie die Glorie des λόγος ἑνσαρχος ist, gottmenschlich in ewiger Vollendung (*Phil.* 2, 9.). Vrgl. z. V. 5. 1, 14. Nirgends im N. T. wird die vorweltliche *δόξα* des Sohnes als ihm gegeben bezeichnet. Vrgl. *Phil.* 2, 6. *Kol.* 1, 15. 2. *Kor.* 8, 9.

V. 25 f. Schluss des Gebetes: Anrufung der *Gerechtigkeit* Gottes, denn nach dem, was er hier von sich und den Jüngern im Gegensatz der Welt aussagt, steht es dem gerechten Vater zu, dasjenige, was Jesus eben V. 24. als seinen Willen (Θέλω, ἵνα etc.) ausgesprochen hat, nicht

\*) *Baur* deutet den historischen Sinn so hinweg: „Sie schauen diese Herrlichkeit, sehen sie in der Wirklichkeit vor sich, wenn in ihnen durch die Mittheilung des wahren Gottesbewusstseins und des dadurch bedingten ewigen Lebens, wodurch sie mit Jesu und dem Vater so Eins geworden sind, wie er mit dem Vater Eins ist, das göttliche Princip (darauf geht nach *Baur* δέδωκα V. 22.) sich als das realisirt hat, was es an sich ist.“

ungewährt zu lassen. Sonst bleibe die endliche Vergeltung aus, die die göttliche *Gerechtigkeit* (1. Joh. 1, 9.) zu geben hat denen, welche sich so, wie V. 25. besagt, über die Welt erheben; das Werk der göttlichen *Heiligkeit* V. 11. bliebe ohne seine letzte richterliche Vollendung und Offenbarung. — καὶ ὁ κόσμος etc.) Die scheinbare Ungefügigkeit des καὶ (aus welcher auch dessen Weglassung bei D. Vulg. al. zu erklären ist) löst sich nicht dadurch auf, dass man mit *Grot.* u. *Lachm.* nach V. 24. nur ein Komma setzt, und καὶ ὁ κόσμος σε οὐκ ἔγνων mit dem Vorherigen fortlaufen lässt, da dieser Gedanke nicht in diese logische Verbindung passt, und die Anrede παρ. δίκαιε nach Analogie von V. 11. einen *anfangenden* Gebetssatz erkennen lässt. Nach *Beng.* u. *Ebrard* entsprechen sich καὶ — καί, et — et, was aber weder die Gegensätzlichkeit der Gedanken noch die offenbare Beziehung des zweiten καὶ auf ἐγὼ δέ erlaubt. Nach *Heum.* lassen *de Wette*, *Lücke*, *Tholuck* καὶ dem folgenden δέ entsprechen, so dass zwei *zugleich statt findende*, aber *entgegengesetzte* Verhältnisse bezeichnet würden: „während die Welt dich nicht erkannte, erkannte doch ich dich.“ Sprachlich nicht zu rechtfertigen; denn so wird zwar τέ — δέ (*Kühner* II. p. 418. *Hartung* Partikell. I. p. 92 f. *Klotz* ad *Devar.* p. 741 f.), niemals aber καὶ — δέ gebraucht, und die desfalls von *Lücke* angeführten Stellen aus *Plato Menex.* p. 235. E. (wo καὶ ἄλλους auch andere heisst) und *Eryx.* p. 393. E. (wo καὶ ἐλάχιστα ist: nur auch Geringstes) passen nicht \*). Das καὶ an u. St. ist vielmehr das *und* zur Anreihung eines *gegensätzlichen* Verhältnisses (*und gleichwohl*), wie es namentlich dem Joh. sehr gangbar ist, s. z. 7, 28. Hätte Jesus gesagt: πάτερ, δίκαιος εἶ, καὶ ὁ κόσμος etc., so wäre καὶ ohne alle Schwierigkeit. Gleichwohl ist der Zusammenhang und dessen Ausdruck der nämliche. Christus ist nämlich bei der Anrede πάτερ δίκαιε dem Gedanken an die jetzt von ihm in Anspruch genommene *Gerechtigkeit* Gottes, dem Gedanken also an diese so erkennbare Selbstoffenbarung Gottes (Rom. 1, 18 ff.), ungeachtet deren die Welt in ihrer verblendeten Sicherheit ihn nicht erkannt hat (vrgl. Rom. 1, 28.), hingegeben, und spricht diess Letztere aus, im schmerzlich erregten Affecte (*Chrys.*: δυσχεραίνων) ohne Weiteres mit καὶ an die Anrede anschlie-

\*) Auch die Stellen bei *Stallb.* ad *Plat. Phil.* p. 36. ad *Rep.* 2. p. 394. C. *Ellendt* *Lex. Soph.* I. p. 391. sind anderer Art (καὶ das einfach *anknüpfende und*, oder aber *anakoluthisch*).

ssend. Man denke nach *πάτ. δίκαιε* eine Pause, einen Gedankenstrich: *Gerechter Vater* — (ja der bist du!) *und* (und gleichwohl) *die Welt erkannte dich nicht!* Auch *Luthardt* nimmt *καί* und *gleichwohl*, aber so dass es im Gegensatz zu der vorher (z. B. V. 22.) ausgeführten Offenbarung Gottes durch Christum stehe. Zu unbestimmt und das charakteristische *πάτερ δίκαιε* ohne Grund ausser Beziehung lassend. — *ἔγνω*) nämlich aus deinen Erweisungen in meinen Reden und Thaten; *ἔγνω* hingegen (*Nonn.*: *σύμφυτος ἔγνω*) geht auf die unmittelbare Erkenntniss, welche der Sohn in seinem irdischen Leben von dem in ihm waltenden und durch ihn sich offenbarenden Vater hatte. Vrgl. 8, 54 f. Nicht grundlos fügt Jesus sein *ἐγὼ δέ σε ἔγνω* zwischen dem *κόσμος* und den Jüngern ein, weil er will, dass die Jünger seien wo Er ist (V. 24.), was aber ein relatives Gleichheitsverhältniss zwischen ihm und ihnen, der Welt gegenüber, zur Voraussetzung hat. — *οὗτοι*) auf die Jünger blickend. — *ὅτι σύ με ἀπέστ.*) das Specifische der Gotteserkenntniss, von welcher die Rede ist; *δείκνυσιν ἐνταῦθα, μηδένα εἰδότα θεόν, ἀλλ' ἣ μόνον τοὺς τὸν υἱὸν ἐπεγνωκότας*, *Chrys.* Vrgl. V. 8. 16, 27. al. — V. 26. Wodurch diess *ἔγνωσαν* bewirkt worden (vrgl. V. 7.), und vollends werde bewirkt werden (*γνωρίσω*, durch den Paraklet; *καὶ* — *καί*, sowohl — als auch), damit (Absicht des *γνωρίσω*) die Liebe, mit welcher du mich geliebt hast (vrgl. V. 24.), in ihnen sei (vrgl. Rom. 5, 5.; treffend *Beng.*: „ut cor ipsorum theatrum sit et palaestra hujus amoris,“ nämlich *διὰ πνεύματος ἁγίου*, Rom. 1. 1.), und ich in ihnen (durch den Paraklet 14, 20 ff. vrgl. Rom. 8, 10. Gal. 2, 20. Eph. 3, 17. Ueber *ἀγάπην ἀγαπᾶν* s. z. Eph. 2, 4. So verheissungsreich und erhebend verhält das betende Wort, und in der ganzen Wirksamkeit und Erfahrung der Apostel hat sich's erfüllt. Nichts hat sie geschieden von der Liebe Gottes in Christo (Rom. 8, 39.); Christus ist durch den Geist in ihnen geblieben, und sie haben weit überwunden durch Ihn, der sie geliebt hat.

*Anmerk.* Die *Ursprünglichkeit* des hohepriesterlichen Gebets steht mit der der längeren Reden Jesu überhaupt im Evang. Joh. auf gleicher Stufe. Der wesentliche Inhalt ist ursprünglich, die Gestalt ist so, wie sie sich in der Wiederhervorbringung aus der Johanneischen Individualität Johanneisch bilden musste, wobei jedoch in Bezug auf Inhalt und Form wegen des besonders tiefen Eindrucks, den das Gebet dieses feierlichen Momentes auf die Seele grade jenes Jüngers machen musste, ein vorzüglicher Grad der treuen Erinnerung

und Wiedergabe anzunehmen ist. Dem entspricht auch das eben so kindliche wie einfach und klar erhabene Selbstbewusstsein, die Siegesruhe und der Friede dieses Gebets, welches die edelste und reinste Perle der Andacht im ganzen N. T. ist; „denn so schlecht und einfältig es klinget, so tief, reich und weit ist es, dass Niemand ergründen kann,“ *Luther* (*Spener* wagte nie darüber zu predigen, weil sein rechtes Verständniss das gewöhnliche Glaubensmaass übersteige, liess es sich aber am Abend vor seinem Tode dreimal vorlesen, s. dessen Lebensbeschr. von *Canstein* p. 145 ff.). Die gegen-theilige Ansicht, es sei eine spätere idealisierende Dichtung dogmatischer und metaphysischer Art (*Bretschn.*, *Strauss*, *Weisse*, *Bauer*), ist zwar ein nothwendiges Glied in der Kette der Bestreitung der Ursprünglichkeit der Johann. Geschichte überhaupt, aber um so unhaltbarer, je unerreichbarer die Tiefe, Zartheit, Innigkeit und Höhe, wie sie hier von Anfang bis zu Ende gehalten ist, für einen spätern Erfinder gewesen sein müsste. Die innere Wahrheit und Herrlichkeit des Gebetes aber zu leugnen (s. bes. *Weisse* II. p. 294.), ist Sache eines kritisch bestochenen Geschmacksurtheils. Der *Seelenkampf in Gethsemane*, so bald nach diesem Gebete der Ueberwindung, ist aus dem Wechsel der Gefühle und Stimmungen im Angesichte des Todes grade bei Jesu reiner Menschlichkeit (welche nicht stoisch bezwungen war) psychologisch zu begreiflich, um als geschichtlicher Widerspruch gegen Kap. 17. gelten zu können. S. z. Matth. Anm. nach 26, 46. Joh. selbst berichtet zwar diesen Seelenkampf nicht, was aber mit seiner Eigenthümlichkeit in der Auswahl des evangelischen Stoffes überhaupt zusammenhängt, und wozu er insonders durch den bereits gegebenen Bericht über die ähnliche Thatsache 12, 23 ff. bestimmt sein konnte, welche nur Er aufführt, während jener Seelenkampf bereits Gemeingut der schriftlichen Ueberlieferung war (vgl. auch Hebr. 5, 7.). Dass letzterer dem Joh. nicht die Bedeutung und historische Thatsächlichkeit gehabt habe, wie den Synoptikern, ist bei der freien Auswahl, welche er aus dem reichen Stoffe seiner Erinnerung getroffen hat, ein voreiliger Schluss (gegen *Baur* in d. theol. Jahrb. 1854. p. 224.). Die geschichtliche Wirklichkeit der evangelischen Thatsachen, wenn ihr sonst nichts Wesentliches entgegensteht, wird durch das Schweigen des Joh. nicht berührt.

## K A P. XVIII.

- V. 1. Die Recepta τὸν κέδρων wird zwar gegen *Griesb.*, *Scholz*, *Lachm.*, welche nach A. S. Δ. Verss. Hier. Ambr. τοῦ κέδρων haben, auf überwiegende Zeugen von *Tisch.* geschützt, ist aber als

Aenderung der Abschreiber (wie auch LXX. 1. Reg. 15, 13.), welche *κεδρῶν* als Genit. plur. betrachteten, anzusehen, da nicht angenommen werden kann, dass Johannes den Namen des Baches „Cedernbach“ gedolmetscht habe. — V. 4. ἐξελαθὼν εἶπεν) B. C.\* D. Minusk. Verss. Or. Cyr. Chrys. Aug.: ἐξῆλθεν καὶ λέγει. So *Lachm.* u. *Tisch.* Richtig; die Recepta ist als spätere Aenderung nach V. 1. zu betrachten, welche man machte, weil man das mit ἐξῆλθεν Gemeinte nicht von dem V. 1. damit Gesagten unterschied. — V. 6. ὄτι) welches *Lachm.* getilgt hat, hat sehr erhebliche Zeugen für und gegen sich; aber wie leicht ward es nach V. 5. ausgelassen! — V. 10. ὁτίον) *Tisch.*: ὁτάριον, nach B. C.\* L. X., welches (vgl. auch z. Mark. 14, 47.) um so mehr vorzuziehen ist, als das bekanntere ὁτίον bei Matth. steht. — V. 11. Nach μάχαρ. hat *Elz.* σου, gegen entscheidende Zeugen aus Matth. 26, 52. — V. 13. αὐτόν) hat so erhebliche Zeugen gegen sich, dass es *Lachm.* eingeklammert hat. Aber entbehrlich an sich, und nach dem ähnlichen Endklange des vorhergehenden Wortes, wie leicht konnte es übergangen werden! — V. 14. ἀπολίσσας) *Lachm.*: ἀποθανεῖν. Die Zeugen sind sehr getheilt. ἀποθ. ist aus 11, 50. — V. 15. ἄλλος) *Elz.*, *Griesb.*, *Scholz*, *Tisch.*: ὁ ἄλλος. Der Artik. fehlt bei A. B. D. Minusk., behält daher ein grosses Gewicht der Zeugen, und ward leicht, da er hier keine Beziehung zu haben schien, ausgelassen. Deshalb mit *Tisch.* wieder herzustellen. — V. 20. Statt des ersten ἐλάλησα ist λελάληκα (*Lachm.*, *Tisch.*) so entschieden bezeugt, dass der Aor. als nach den folgenden Aoristen eingekommen betrachtet werden muss. — Der Artikel vor συναγ. ist durch die Zeugen (gegen *Elz.*) entschieden verurtheilt. — Statt des zweiten πάντοτε haben *Griesb.* u. *Lachm.* πάντες, nach A. B. C.\* L. X. Minusk. Verss. Vätern. Diese überwiegende Bezeugung und der Umstand, dass πάντοτε leicht aus dem Vorherigen mechanisch wiederholt werden konnte, giebt der Lesart πάντες den Vorzug. πάντοθεν (*Elz.*) beruht auf Conjectur (*Beza*) und Minusk. — V. 21. ἐπερωτ.; ἐπερώτ.) Die Simplicia (*Lachm.*, *Tisch.*) sind überwiegend beglaubt. Die Composita kamen leicht durch das Zusammentreten der beiden E (μEEρωτ.) in Erinnerung an V. 7. ein. — V. 24. Nach ἀπέστ. haben *Elz.*, *Lachm.* οὖν, welches bedeutende Zeugen für und gegen sich hat. Da aber andere Codd. δέ lesen, und mehrere Verss. καὶ ausdrücken, so ist jede Partikel als späterer Verbindungszusatz zu betrachten. — Dieselben verschiedenen Anknüpfungs-Partikeln finden sich in Codd. u. Verss. V. 25. nach ἡρνήσατο eingeschoben. — V. 28. πρῶτῃ) *Elz.*, *Scholz*: πρῶτα, gegen entscheidende Zeugen. — Statt ἀλλ' ἵνα hat *Lachm.* ἀλλὰ nach erheblichen Zeugen. Aber wie leicht ging das ganz entbehrliche ἵνα unter! — V. 29. Nach Πλάτος hat *Lachm.* ἔξω (B. C.\* L. X. Minusk. Verss.), welches andere Zeugen



erst nach αὐτοῦς setzen. Diese verschiedene Stellung und die Erheblichkeit der ausslassenden Zeugen lassen es als bestimmter bezeichnendes Einschießel erkennen. — V. 34. αὐτῷ nach ἀπεκρ. bei Elz. ist durch die Zeugen entschieden verurtheilt. — V. 37. ἐγώ. 'Εγώ) Die Weglassung eines ἐγώ (*Lachm.* hat das zweite eingeklammert) ist durch B. D. L. Y. Minusk. Verss. Väter nicht hinreichend bezeugt, da die Uebergehung beim Schreiben so nahe lag.

V. 1 f. Ἐξῆλθε) aus der Stadt (πέραν τοῦ χειμ. etc.). S. z. 6, 1. 10, 40. — τοῦ Κεδρών) Genit. appos. (2. Petr. 2, 6. vrgl. πόλις Ἀθηνῶν u. dergl.). Ueber den Giessbach (χείμαρρος, das eigentliche Wort von solchen, Hom. II. 11, 493. Soph. Ant. 708. Plat. Legg. 5. p. 736. A., vom Kidron: Joseph. Antt. 8, 1, 5.) יַרְדֵּן, d. i. *niger*, *Schwarzbach*, östlich von der Stadt durch das gleichnamige Thal fließend, s. *Robins.* II. p. 31 ff. *Ritter* Erdk. XV. 1. p. 598 ff. — κήπος) nach Matth. 26, 36. als ein Garten des Landgutes Gethsemane zu betrachten. — ὅτι πολλάκις etc.) weist auf frühere Festbesuche zurück und ist eine genauere Angabe des Joh., wie viele in der Leidensgeschichte. Man sieht aus dem Inhalte, dass sich Jesus mit bewusster Freiheit der letzten Entscheidung darbot. Vrgl. V. 4. — *Typologische* Beziehungen (*Luthardt*: auf *David*, welcher von *Ahitophel* verrathen, denselben Weg gegangen 2. Sam. 15, 23.; *Lampe* nach Vätern: auf *Adam*, welcher im Garten verführt worden) werden ohne alle Andeutung des Textes gesucht.

V. 3. Die σπεῖρα ist die *Römische Cohorte* (s. Matth. 27, 27. Act. 21, 31. Polyb. 11, 23, 1. 6, 24, 3 ff. *Valcken*, Schol. I. p. 458 f.), durch den Artikel als die *bekannte* (in Jerus. stationirte) bezeichnet, und durch das Folgende von der Seitens des Sanhedrin gestellten Mannschaft *unterschieden*, daher nicht von der *Levitischen Tempelwache* (*Michael*, *Kuinoel*, *Gurlitt* Lect. in N. T. Spec. IV. Hamb. 1805., *B. Crus.*) zu erklären. Dass Judas nicht mit der *ganzen σπεῖρα* kam, versteht sich von selbst, aber ein zu vorliegendem Behufe regulirtes *Commando* aus der auf der Burg Antonia liegenden Cohorte *repräsentirte* diese \*), zumal der Tribun

\*) Diess ist für die Ungenauigkeit des populären Berichts völlig hinreichend. Man hat daher weder einen *Manipulus* zu verstehen (d.

selbst (V. 12.) dabei war. — *φανῶν κ. λαμπ.*) mit *Fackeln* und *Lampen* (letztere in Laternen; Matth. 25, 1 ff.). Vrgl. Dion. H. 11, 40. Die möglichste Vorsicht macht diese Zurüstung auch beim Vollmonde begreiflich. — Die *Waffen* verstehen sich zwar beim Militär von selbst, aber nicht bei den *ἐπηρέταις*, und sind zur Vollständigkeit der Schilderung mit aufgeführt. — Die *καί* sind nicht *gehäuft* (*Luthardt*), sondern keins ist entbehrlich.

V. 4 f. Dieses Heranrücken des Judas veranlasste (*οὖν*) Jesum herauszukommen, da er Alles, was über ihn zu kommen im Begriffe war, wusste, mithin weit entfernt davon war, sich seinem bewussten Gescheicke zu entziehen. — *ἐρχεσθαι* von *Geschicken*, glücklichen (Matth. 10, 13.) und unglücklichen (Aesch. Pers. 436. 439. *Ellendt Lex.* Soph. I. p. 686 f.), bei Classikern häufiger mit Dativ als mit *ἐπί*. — *ἐξῆλθεν* (s. d. krit. Anm.): *aus dem Garten*, V. 1. *Nonnus*: *κῆπον ἑάσας*. Nichts Anderes giebt der Context, und V. 26. ist nicht dagegen. Daher nicht: aus dem *Gartenhause* (*Rosenm.*), oder aus der *Tiefe* des Gartens (*Tholuck, Maier, de Wette, Luthardt*), oder aus dem *Jüngerkreise* (*Schweizer, Lange*). — *εἰσπήκει δὲ καὶ Ἰούδας* etc.) *tragisches Moment* in der *Schilderung* dieses Auftritts, ohne anderweite besondere Absichtlichkeit. Willkürlich *Tholuck*: Joh. wolle die *Frechheit* des Judas andeuten. — Der *Kuss* des Judas (Matth. 26, 47 ff.), statt dessen Joh. (wie freilich *Strauss* meint: zur *Verherrlichung* Jesu) jene Selbstangabe berichtet, wird hierdurch nicht ausgeschlossen, ist zu charakteristisch und bezeugt, um der Sage zugewiesen zu werden, und muss der Frage Jesu V. 4. vorangegangen sein, so dass gleich beim Heraustreten desselben aus dem Garten Judas vorgegangen und ihn geküsst, und sodann wieder zur Schaar zurückgetreten ist. Sonach hebt Joh., nachdem bereits der eine Factor der Kenntlichmachung, nämlich der *Kuss*, in der Ueberlieferung allverbreitet war, auch den andern, die *Selbstangabe* hervor; daher diese nicht bloß dem *Johanneischen* Jesus zuzuweisen (*Hilgenf.*), noch sattsamer Grund vorhanden ist, auf eine Ausgleichung zwischen ihr und dem synoptischen Kuss zu verzichten (*Brückn.*).

---

i. der dritte Theil der Cohorte), weshalb man sich irrig auf Polyb. 11, 23, 1. beruft, noch überhaupt eine *Schaar*, eine Soldatenabtheilung (2. Makk. 8, 23. 12, 22. Judith 14, 11.). Letzteres nicht, weil von *Römischem* Militär die Rede ist, Ersteres nicht, weil, wenn auch Polyb. *σπεῖρα* anderwärts gleich *manipulus* braucht (s. *Schweigh. Lex.* p. 559.), doch schon ein ganzer Manipel hier zu viel wäre.

V. 6. *Sie wichen zurück und fielen zur Erde* (*χαμαί* = *χαμᾶζε*, sehr oft auch bei Classikern); diess wird zuerst von Oeder in s. Miscell. sacr. p. 503 ff. und neuerlich von den Meisten (auch Lücke, Tholuck, Olsh., de Wette, B. Crus., Ewald) als *natürlicher* Erfolg des Schreckens und der plötzlichen Ehrfurcht betrachtet, wobei man sich auf die (schwächeren) Analogieen aus der Geschichte des M. Antonius (Val. Max. 8, 9, 2.) und des Marius (Vellej. Pat. 2, 19, 3.), auch des Coligny bezieht, während Brückn. die Wirkung wenigstens „kaum als rein menschliche“ denken lässt, Lange aber ebenfalls sie aus Gewissensschreck herleitet und das Wunder nur darin findet, dass sie Jesus nicht unerwartet und von ihm nicht unbeabsichtigt gewesen. Aber schon das zu Boden Stürzen an sich, und der Umstand, dass der Text die Stürzenden allgemein und ohne eine Ausnahme zu machen bezeichnet, so dass auch die Römischen Soldaten mit zu verstehen sind, rechtfertigt die Ansicht der Alten (auch von Strauss, der die Sache als Mythos ansieht, Ebrard, Maier, Luthardt angenommen), es sei ein *wunderbarer* Erfolg der *Macht Christi* (Nonn.: οἰστροθέντες ἀτενχεί λαίλαπι φωνῆς). Dieser wollte vor seiner Hingabe seine Gewalt über seine Feinde, und so die Freiheit seiner Hingabe bekunden. Er *konnte* frei bleiben, aber *wollte* sich hingeben, weil er seine Stunde gekommen wusste 17, 1.

V. 8 f. Jesus *besorgte* die Mitergreifung der Jünger. Dass man schon *Hand an sie gelegt* (Beng., B. Crus. u. M.), sagt der Text nicht. Er sollte und wollte *allein* leiden. — *ἵνα πληρ.* etc.) göttlich bestimmter *Zweck* des ἀπεκρίθη hinsichtlich der Worte εἰ οὖν etc. Joh. findet in 17, 12. eine prophetische Beziehung auf diese Bewahrung der Jünger vor der Mitgefangennahme, *sofern nämlich* der Herr, vermöge dieser Bewahrung, *Keinen von ihnen in's Verderben* (durch den Abfall, dessen Versuchung mancher unterlegen sein würde, wenn er mit gefangen worden wäre) *gebracht habe*. Diese prophetische Beziehung (gegen Schweizer's hartes Urtheil) hat ihr Recht darin, dass Jesus 17, 12. ein *Schlussbekenntniss* seines Wirkens für die Jünger abgiebt, mithin auch das eben noch für sie zu Thuende jenem Ausspruche entsprechend sein, und als Erfüllung, als tatsächliche Vollendung des darin Ausgesagten erscheinen muss.

V. 10 f. Vrgl. Matth. 26, 51 ff. u. Parall. — οὖν in Folge dieser Gefahr, die er jetzt für Jesum sah. Zur Stellung zwischen Σίμ. und Πέτρο. vrgl. 21, 7. — Nur Joh. *nennt* hier den Petrus und den Malchus. Persönliche Rück-

sichten, welche die Namen aus der frühesten Ueberlieferung fern gehalten zu haben scheinen, mochten jetzt nicht mehr obwalten. — *Wirf das Schwerdt in die Scheide!* gewiss ursprünglicher als die ruhigeren und umständlicheren Worte bei Matth. Zu *θήκη*, *Scheide*, s. Poll. 10, 144. Im Classischen *κολεός*. Vrgl. Hom. Od. 10, 333.: *κολεῶν μὲν ἄορ θέο*. — *τὸ ποτήρ*.) Vrgl. Matth. 20, 22. 26, 39. Das Todesleiden, welches er nach Gottes Willen jetzt antreten soll, ist der zu trinkende Kelch, welchen ihm der Vater bereits (in die Hand) *gegeben hat*, *δέδωκε*. — *αὐτό*) wie 15, 2.

V. 12—14. *Οὖν* da keine Widersetzlichkeit weiter eintreten durfte. Der vollständigen Angabe: „*die Cohorte und der Tribun ὁ χιλιάρχος τῆς σπείρης*, Act. 21, 31.) *und die Diener*“ ist eine besondere Absichtlichkeit (*Luthardt*: der Vorgang V. 6. habe noch nachgewirkt, dass nun *Alle* geholfen, um ihn sicher zu haben) nicht unterzulegen, da *ἡ σπείρα* etc. das Subject nicht bloß von *συνέλαβον* und *ἔδησαν*, sondern auch von *ἀπήγαγον* ist. Irrig aber *Tholuck*: die Soldaten hätten sich erst jetzt wieder (?) mit der Jüdischen Schaarwache vereinigt. — *συνέλαβον* etc.) unwesentliche Verschiedenheit von Matth. 26, 50., wo die Gefangennahme *vor* dem Vertheidigungsversuche des Petrus geschieht. — Ueber *Hannas* s. z. Luk. 3, 1 f. Zu ihm ward, was die Synoptiker übergehen, Jesus *zuerst* (*πρῶτον*), ehe er zum wirklichen Oberpriester Kaiaphas geführt wurde (V. 24.), gebracht. Ein aussergerichtliches *Vorverhör* aber sollte erst vorgenommen werden. Und den *Hannas* hatte man dazu ausersehen, weil er *Schwiegervater* des wirklichen Oberpriesters war ((*ἦν γὰρ πενθερός* etc.); so glaubte man am sichersten zu sein, *der* werde dem Schwiegersohne, welcher dann die eigentliche Gerichtsverhandlung im Sanhedrin zu leiten hatte, zweckdienlich genug vorarbeiten. Die Annahme *Ewald's* (Gesch. Chr. p. 473.), Hannas sei damals mit dem Amte des obersten *Verhörsrichters* (*אבי בית דין*) bekleidet gewesen, entspricht der Grundangabe des Joh. nicht, welche bloß das *schwiegerväterliche* Verhältniss anführt, daher auch nicht mit *Anderen* (s. auch *Lichtenst.* p. 418 f.) zu sagen ist, Hannas sei Präsident, Kaiaphas Vicepräsident des Sanhedrin gewesen; oder jener habe noch als der eigentliche legitime Oberpriester gegolten (*Lange*). Ganz willkürlich noch *Andere*: das Haus des Hannas habe *nahe am Thore* gelegen (*Augustin.*, *Grot.* u. V.), oder: man habe Jesum wie *im Triumphe* erst zu H. geführt (*Chrys.*, *Theophyl.* u. M.). — V. 14. weist auf 11, 50. zurück, wegen der pro-

phetischen Natur dieses Ausspruchs, der jetzt seiner Erfüllung so nahe gekommen war. Daher ist auch das bedeutende τοῦ ἐνιαντιοῦ ἐνείνου V. 13. wiederholt.

V. 15. Ἦκολούθει) dem ἀπήγαγον etc. V. 13. correlat, und das Imperf. ist schildernd. — ὁ ἄλλ. μαθ.) der bekannte andere Jünger, den ich nicht nenne. Selbstbezeichnung; nicht ein Bürger Jerusalem's (Grot.), nicht Judas Ischar. (Heum.), nicht irgend ein Unbekannter (Augustin., Calov., Gurlitt) ist gemeint. Nur Ersteres entspricht dem Artikel und der Eigenthümlichkeit des Joh. Vrgl. 20, 2 ff. — γνωστός) woher, beruht auf sich. Nonn.: ἰχθυόλου παρὰ τέχνης, Ewald: weil er mit dem Priesterstamme verwandt gewesen (s. Einl. §. 1.). — τῷ ἀρχιερεῖ und dann τοῦ ἀρχιερέως kann nach ἀπήγ. αὐτ. πρὸς Ἀνναν V. 13. und ἠκολούθει etc. V. 15. nur auf den Hannas gehen, als dem Hohenpriester (er war es gewesen und hatte den Titel noch, s. Luk. 3, 2. Act. 4, 6.), zu welchem Jesus geführt wurde. Die Bemerkung vom fungirenden ἀρχιερ. Kaiaphas (ὃς ἦν V. 13. bis V. 14.) war eine Zwischenbemerkung, welche die vom Geschichtsverlauf gebotene Beziehung von ἀρχιερ. auf Hannas nicht ändern kann. — Sonach ist sowohl die folgende Verleugnung des Petrus (V. 16—18.), als auch das Verhör V. 19—21. und die Misshandlung V. 22. 23. in der Wohnung des Hannas geschehen; von dem synoptischen Verhör vor Kaiaphas berichtet Joh. nichts, und deutet nur V. 24. die Absendung Jesu zu Kaiaphas, welche nach der Vernehmung bei Hannas erfolgt sei, kurz an, die Verhandlung vor Kaiaphas, welche nach dieser Hinsendung geschah, als bekannt voraussetzend. Ueber die zweite und dritte Verleugnung, welche ebenfalls in den Hof des Hannas zu setzen sind, s. z. V. 25. Diess exegetische Ergebniss, wornach Joh. das Verhör bei Kaiaphas gar nicht berichtet \*), den Verleugnungen aber den Hof des Hannas als Oertlichkeit anweist (s. z. Matth. Anm. nach 26, 75.), widersteht der ältern und neuern Harmonistik

---

\*) Bei der ihm bewussten Bekanntheit dieses Verhörs aus den ältern Evangelien, reichte es ihm völlig hin, durch die Bemerkung V. 24. nur eine Erinnerung daran einzufügen, — ein Beweis seiner Unabhängigkeit von den Synoptikern. Andere haben das Schweigen des Joh. vom Verhöre bei Kaiaphas anders, aber willkürlicher zu erklären gesucht, wie Schweizer: nach V. 14. habe dem Apostel dieses Verhör als bloße Förmlichkeit der Berücksichtigung nicht werth erschienen; Brückn.: Joh. habe sein Hauptaugenmerk auf die Verleugnung des Petrus und auf die Verhandlungen vor Pilatus gerichtet.



(Cyrill., *Erasm.*, *Luther*, *Beza*, *Calvin*, *Grot.*, *Wolf*, *Beng.* u. V. auch *Lücke*, *Tholuck*, *Klee*, *de Wette*, *Maier*, *Baeuml.*\*)), nach welcher die Abführung Jesu von Hannas zu Kaiaphas schon die Voraussetzung von V. 15. bilden soll, mithin die Verleugnungen und das Verhör bei *Kaiaphas* geschehen seien, wobei man mit V. 24. theils kritisch theils exegetisch gewaltsam umgeht (s. z. V. 24.). Selbst harmonistisch bestätigt, nämlich von Seiten des Verhörs, wird jenes exegetische Ergebniss dadurch, dass V. 19—21. mit dem synoptischen Verhöre vor Kaiaphas gar keine Aehnlichkeit hat, wie auch von einer *gerichtlichen* Verhandlung vor dem *Sanhedrin* bei Joh. keine Spur ist. Uebrigens ist aus dem Schweigen der Synoptiker vom Verhöre bei Hannas um so weniger zu schliessen, dass dieselben nichts davon gewusst (*Schweizer*), da dieses kein *gerichtliches* Verhör war, und es daher leicht im Kreise der von ihnen befolgten Ueberlieferung zurücktreten konnte. Andererseits muss die Glaubwürdigkeit des Joh. (gegen *Weisse*) sowohl für die Geschichtlichkeit jenes Verhörs als auch für die im Hofe des *Hannas* geschehenen drei Verleugnungen den Ausschlag geben, ohne zu gestatten, dass man die synoptischen und Johanneischen Verleugnungen als eben so viel verschiedene zusammenzähle über die Dreizahl hinaus (*Paulus*). Wenn aber *Baur* p. 268. den Bericht vom Verhöre bei Hannas aus der *Absichtlichkeit* hervorgehen lässt, das Zeugniß vom Unglauben der Juden durch das Verdammungsurtheil der *beiden* Hohenpriester zu verstärken und (s. in d. theol. Jahrb. 1854. p. 285.) die durch beide vermittelte Uebergabe Jesu von der Jüdischen Obrigkeit an die Römische hervorzuheben, so steht, abgesehen von der nur ganz beiläufigen Weise der Erwähnung des Kaiaphas V. 24. und von der Willkür solcher Erfindungen überhaupt, entgegen, dass Joh. einen abgegebenen *Spruch* des Hannas so wenig wie des Kaiaphas erwähnt, was doch V. 24. so äusserst nahe lag, und durch 11, 50. hinsichtlich des Kaiaphas nicht ersetzt wird.

V. 16—18. *Petrus*, dem die Bekanntschaft im Hause abging, war nicht mit in den Hof (αὐλή V. 15.) gelassen worden, sondern stand, nachdem Joh. mit dem Zuge hineingegangen, *an der Thür ausserhalb* \*), daher Joh. bei der

\*) auch *Brandes* Annas u. Pilat., Lemgo 1860. S. dagegen *Weiss* in d. Lit. Bl. d. allg. K. Z. 1860. Nr. 39.

\*\*) Es war die Strassenthür des Hofes, die αὐλεία θύρα (s. *Dissen* ad Pind. Nem. 1, 19. p. 361.).

Thürhüterin (Joseph. Antt. 7, 2, 1. Act. 12, 13.) vermittelt, dass er ihn hineinführen darf (*εἰσάγαγε* geht auf *Johannes*; von *Erasm.*, *Grot.* u. M. auf die *Thürhüterin* bezogen, ergäbe es einen unnöthigen Subjectswechsel). Die Thürhüterin fragt inwendig im Hofe an der Thür den hereingelassenen Petrus *doch nicht auch du* u. s. w.? Das *καί* hat die Voraussetzung, dass *Johannes*, den sie gleichwohl Bekanntschafts halber mit eingelassen hatte, ein Schüler Jesu sei; die *negative* Frage beruht auf dem Gefühle, dass sie ihn sonst wohl nicht hätte einlassen sollen. — *τοῦ ἀνθρώπου τούτου*) verächtlich, nicht mitleidig (*Chrys.*, *Theophyl.* u. M.). — Nach der Verleugnung befindet sich Petrus bei den Slaven (des Hannas) und den Gerichtsdienern (die Soldaten V. 3. scheinen abgegangen zu sein), mit denen er am Kohlenfeuer im Hofe steht und sich wärmt. Abgesondert, wäre er aufgefallen. *Johannes* ist wohl mittelst seiner Bekanntschaft mit *in das Innere des Hauses* gedrungen, nicht grade in das Verhörzimmer.

V. 19–21. *Οὖν*) die Erzählung an V. 13. ἀπήγαγον αὐτ. πρ. Ἀνναν πρῶτον wieder anschliessend. *Klotz* ad *Devar.* p. 718 f. — *περὶ τ. μαθητ. αὐτ. κ. π. τ. διδασκ. αὐτοῦ*) also allgemeine Fragen, einer solchen Privatvernehmung angemessen, aber wohlangelegt, um nach Maassgabe der etwaigen Beantwortung Weiteres anzuknüpfen. — Jesus, seine Jünger möglichst unbetheiligt zu lassen (V. 8. 9.), erwiedert nur auf den zweiten Punkt der Befragung, und zwar abweisend, auf die Oeffentlichkeit sich berufend. — *ἐγὼ παρρησίᾳ* etc.) *ich* meines Theils *habe frank und frei* (vgl. 7, 4, 11, 54.) *zur Welt geredet*, *παρρησ.* ist *subjectiv* zu fassen, *ohne Rückhalt*, nicht: *öffentlich*, was es nicht heisst, und was erst in *τῷ κόσμῳ* liegt. — *ἐν συναγ. κ. ἐν τ. ἱερῷ*) *in Synagoge* (s. z. 6, 59.) *und im Tempel*. Er beruft sich auf sein Lehrwirken nicht blos in *Jerus.*, sondern wie er's *immer* getrieben, will aber mit *πάντοτε* sein öffentliches Reden an anderen Orten (im Freien u. s. w.) nicht leugnen, sondern nur ausdrücken, er habe sich niemals mit seiner Lehre von Synagoge und Tempel zurückgezogen. — *ὅπου* etc.) geht auf den *Tempel*. — *καὶ ἐν κρυπτῷ ἐλάλ. οὐδέν*) womit natürlich die Privatbelehrungen an seine Jünger (vgl. auch *Matth.* 10, 27.) nicht verneint werden, da hier nur die Wirksamkeit des *Volkslehrers* in Frage ist, und ohnehin auch jene Privatbelehrungen nicht unter die Kategorie des *Heimlichen* fallen. — *ἐρώτ. τ. ἀκηκ.*) „*Hoc jubet lex, a testibus incipi*“, *Grot.*

V. 22 f. *Εἰς τῶν*) *unus e numero*. — *Ὁ ῥάπισμα*

*Backenstreich* (so gewöhnlich) oder *Ruthenschlag* (*Beng.*) sei, ist nicht zu entscheiden. Vrgl. z. Matth. 26, 67. Doch ist Ersteres, weil der Schlag die Züchtigung für eine freche *Rede* sein sollte (vrgl. Act. 23, 2.), wahrscheinlicher. Was sich hier der Gerichtsdieners Einer zur Ehre seines Gebieters („fortis percussor et mollis adulator“, *Rupert.*) herausnimmt, lässt sich kaum in einer ordentlichen Sitzung des Sanhedrin vor dem fungirenden Oberpriester denken (Act. 23, 2. geschieht es *auf Befehl* des Letztern), wohl aber bei einem aussergerichtlichen Auftritt. — οὐτως so unangemessen (vrgl. *Fritzsche* ad Marc. p. 150 f. *Bremi* ad Lys. et Aesch. p. 124. 355.). — V. 23. wichtig für die Matth. 5, 39. ausgedrückte ethische Idee \*). Vrgl. d. Anm. z. Matth. 5, 41. — μαρτύρησον) *lege Zeugniß ab*. Er müsste ja Ohrenzeuge gewesen sein.

V. 24. Mit dem Auftritte V. 22 f. war die Besprechung des Hannas mit Jesu abgebrochen, und jener *sendete ihn nun gebunden* (wie er seit V. 12. war) *zum Kaiaphas*, — also erst jetzt, nicht schon vor V. 15. Um den Verleugnungen die Oertlichkeit bei Kaiaphas zu verschaffen, hat man, so wenig auch Joh. eine Andeutung davon giebt, erfunden, Hannas und Kaiaphas hätten Ein Haus bewohnt (*Euth. Zig., Casaub., Ebrard, Lange, Lichtenst., Riggerb.*). Um aber auch das Verhör 19—21. dem Kaiaphas zuzueignen, hat man theils *kritisch* eingegriffen, und V. 24. hinter V. 14. gesetzt (so *Cyrrill.*, welcher ihn aber auch zu u. St., also doppelt liest, was *Beza* gestattet \*\*), oder schon hinter V. 13. (einige unbedeutende kritische Zeugen, von *Rinck* gebilligt, theils hat man *exegetische* Gewalt gebraucht, indem man V. 24. entweder als *nachträgliche Geschichtsangabe zur Abwendung von Missverständniss* betrachtete (so *Calvin, Vatabl., Calov., Corn. a Lap., Jansen u. M., auch Lücke, Tholuck, Krabbe, de Wette, Maier*; nicht *Olsh., Lange, Ammon, B. Crus., Bleek, Luthardt, Brückn., Lichtenst.*), oder den Nachdruck auf δεδεμένον legte, welchem Worte *Grot.* ein

\*) *Luther*: „Das sollst du also verstehen, dass ein grosser Unterschied sei zwischen diesen zweien; den andern Backen herhalten, und mit Worten strafen den, so uns schlägt. Christus soll leiden, aber gleichwohl ist ihm das Wort in den Mund gelegt, dass er rede und strafe, was unrecht ist. Darum soll ich den *Mund* und die *Hand* von einander scheiden.“

\*\*) Vrgl. *Luther*, welcher nach V. 14. glossirt: „Hier sollt stehen der 24. Vers. Ist vom Schreiber versetzt im Umwerfen des Blatts, wie oft geschieht.“

die folgende Verleugnung, *Bengel* aber ein die vorherige Misshandlung erklärendes (*Gerhard*: sie verstärkendes) Gewicht beimass. Uebereinstimmend sind diese exegetischen Versuche darin, dass man ἀπέστειλεν plusquamperfectisch fasst: miserat, und als nachholend betrachtet \*). So wäre vielmehr der Aor.: es sandte ihn — um diess nachträglich noch beizubringen — Hannas u. s. w. Allein wo der Aor. wirklich nachträglich berichtend steht, giebt es der Zusammenhang selbst unabweislich an die Hand (der plusquamperfectische Gebrauch desselben in Relativsätzen, *Kühner* II. p. 79. *Winer* p. 246., gehört nicht hieher), wie Matth. 14, 3 f. (nicht Matth. 16, 5. 26, 48. 27, 27.). Hier aber ist diess gänzlich nicht der Fall (s. vielmehr den Geschichtsfortschritt V. 13. 24. 28.), und nur die Harmonistik hat die Fassung aufgedrungen, wozu sie bei Joh. am wenigsten berechtigt ist. Dem Joh. hätte das Plusquamperfect eben so gut zu Gebote gestanden, wie der Aor., und durch die Wahl des letztern im Sinne des erstern hätte er, da den Leser im Zusammenhange nichts zurecht weist, eben so irre führend sich ausgedrückt, wie durch die ganze nachträgliche Bemerkung ohne alles Geschick. Die Nachhülfen von *Grot.* u. *Bengel* aber sind um so untauglicher, je offener *δεδεμένον* einfach nur auf V. 12. ἔδρουν αὐτόν zurückblickt. Die einzig wortgetreue Geschichtsfolge giebt schon *Chrys.*: εἶτα, μηδὲ οὕτως εὐρίσκοντές τι πλεον, πέμπουσιν αὐτόν δεδεμένον πρὸς Καϊάφαν. Vrgl. *Theophyl.*

V. 25—27. Als Jesus zu Kaiaphas gesandt wurde, befand sich Petrus noch in der V. 18. angegebenen Lage, dastehend und sich wärmend. Da erfolgt seine zweite und dritte Verleugnung, welche also nach Joh. ebenfalls im Hofe des Hannas geschehen sind. Davon, dass Petr. Jesu in das Haus des Kaiaphas gefolgt sei, deutet der Text nichts an. Vrgl. *Olsh.*, *Baur*, *Bleek*. Wie Luk. in der Oertlichkeit der Verleugnungen mit Joh. stimme, nicht aber in der nähern zeitlichen Bestimmung, s. z. Luk. 22, 54—62. — εἶπον) die mit dastehenden V. 18. — Der Einzelne V. 26. greift mit seiner eigenen Augenzeugenschaft ihn an. — ἐγώ) ich meines Theils. — ἐν τῷ κήπῳ) sc. ὄντα. Der Slave, ausserhalb des Gartens (denn s. z. V. 4.), hat über die Befriedigung oder durch die Thür des Gartens den Petrus im Garten bei Jesu sehen können. Beim Schwerdt-

\*) So noch *Brandes* Annas u. Pilat. p. 18 f. unter Beibringung vieler unpassender Belegstellen.



streiche muss er ihn (in der Verwirrung der Festnahme Jesu) nicht in's Auge gefasst haben, sonst hätte er ihm gewiss *dieses* Moment vorgehalten. — ἀλέκτωρ) ein Hahn. S. z. Matth. 26, 74.

V. 28. Εἰς τὸ πραιτώριον) in die Statthalterei, mag diese nun der Palast des Herodes (so gewöhnlich) oder ein Gebäude in der Burg Antonia (so Ewald p. 14) gewesen sein. Vrgl. Matth. 27, 27. Mark. 15, 16. — πρῶτῳ d. i. in der vierten Nachtwache (s. z. Matth. 14, 25.), also gegen Anbruch des Tages. — αὐτοῖς selbst gingen sie nicht hinein, sondern liessen nur Jesum hineinbringen. — ἵνα μὴ μὴανθῶσιν, ἀλλ' ἵνα φάγ. τὸ πάσχα) Zum nachdrücklich wiederholten ἵνα vrgl. Apoc. 9, 5. Der Eintritt in das heidnische, vom Gesäuerten nicht gereinigte (Deut. 16, 4.) Haus würde sie levitisch verunreiniget (μυαίνω, das sollenne Wort von Profanation, Plat. Legg. 9. p. 868. A. Tim. p. 69. D. Soph. Ant. 1031. LXX. b. Schleussn. III. p. 559.), und sie dadurch verhindert haben, das Passah am gesetzlichen Tage (sie hätten es bis zum 14. des zweiten Monats verschieben müssen) zu essen, Num. 9, 6 ff. vrgl. Pesach. 9, 1. Da φαγεῖν τὸ πάσχα durchgängig im N. T. (Matth. 26, 17. Mark. 14, 12. 14. Luk. 22, 11. 15. vrgl. ἐτοιμάζειν τὸ πάσχα Matth. 26, 19. Mark. 14, 16. Luk. 22, 8., θύειν τὸ πάσχα 1. Kor. 5, 7. Luk. 22, 7. Mark. 14, 12.) nichts Anderes bezeichnet als das Passahlamm essen, wie חֲבֵל הַפֶּסַח 2. Chron. 30, 18., vrgl. 3. Esr. 1, 6. 12. 7, 12., so erhellt, dass an dem Tage, in dessen Frühe man Jesum zum Procurator führte, das Passahlamm noch nicht *gegessen war* (wie die Synoptiker berichten), sondern *gegessen werden sollte*, dass mithin Jesus am Tage *vor dem Feste* gekreuzigt wurde. Unzweifelhaft bestätigt wird diess Ergebniss des Johann. Berichts durch 13, 1., wornach πρὸ τῆς ἑορτῆς für die ganze Leidensgeschichte maassgebend ist; und zwar so, dass das Jüdische Osterfest nothwendig noch *zukünftig* war, als Jesus sein letztes Mahl mit den Jüngern hielt, an welches sich dann Gefangennehmung, Verurtheilung und Hinrichtung ununterbrochen anschloss; ferner durch 13, 29., wornach die Johanneische letzte Mahlzeit nicht das Passahmahl gewesen sein kann; endlich durch 19, 14. u. 31. (s. z. d. Stellen), wie auch die Anschauung, dass der getödtete Jesus der Antitypus des geschlachteten Passahlamms sei (19, 36.), nur zu demjenigen Tage als seinem Todestage passt, an welchem das Passahlamm geschlachtet wurde, d. i. der 14. Nisan. Da aber, wie nach



den Synoptikern, so auch nach Joh. (19, 31.) Jesus am *Freitag* gestorben ist, nachdem er Abends vorher sein letztes Mahl Joh. 13. gehalten, so ergibt sich die Verschiedenheit, dass nach den *Synoptikern* das Fest *Donnerstag* Abends beginnt und Jesus das wirkliche Jüdische *Passahmahl* hält, am *ersten Festtage* aber (Freitags) gekreuzigt wird, wogegen nach *Joh.* das Fest *Freitag* Abends anfängt, die letzte Mahlzeit Jesu (Donnerstag Abends) ein *gewöhnliches Mahl* ist (s. *Winer* Progr.: *δείπνον*, de quo Joh. 13. etc. Lps. 1847.) und sein Tod am *Vortage* des Festes (Freitags) erfolgt. Nach den *Synoptikern* war also der Freitag des Todes Jesu der 15. *Nisan*, nach *Joh.* aber der 14. *Nisan*. Es ist kaum ein unzweifelhafteres exegetisches Resultat zu denken, anerkannt auch von *Lücke* ed. 2. u. 3., *Neand.*, *Krabbe*, *Theile*, *Sieffert*, *Usteri*, *Ideler*, *Bleek*, *de Wette*, *Ebrard* §. 103., *Ewald*, *Baur*, *Hilgenf.*, *Hase*, *Weisse*, *Rück.* Abendm. p. 28 ff., *Steitz*, *Koessing* (kathol.) de *suprema Chr. coena*, 1858. p. 57 ff. u. M. Gleichwohl hat auch hier die Harmonistik das Mögliche gethan, um Uebereinstimmung nachzuweisen, entweder der Synoptiker mit Joh. (so besonders die alte Harmonistik, s. *Weitzel* Passahfeier p. 305 f., — neuerlich bes. *Movers* in d. Zeitschr. f. Phil. u. kathol. Theol. 1833. 7. p. 58 ff. 8. p. 62 ff., *Maier* Aechth. d. Ev. Joh. 1854. p. 429 ff., auch *Weitzel* selbst) oder des Joh. mit den Synoptikern (so die meisten neueren Harmonisten \*)). Die Versuche der ersten Art scheitern schon daran, dass bei den Synoptikern das letzte Mahl specifisch das *Jüdische ordentliche* \*\*) *Passahmahl* war (kein

\*) *Chrys.* lässt zwischen beiden Vereinigungsversuchen die Wahl. Entweder meine Joh. mit τὸ πάσχα: τὴν ἑορτὴν τὴν πᾶσαν, oder Christus habe am Tage vor dem Passah der Juden die Feier anticipirt, τηρῶν τὴν ἑαυτοῦ σφαγὴν τῇ παρασκευῇ, an welcher das alttestamentliche Passahmahl gefeiert worden. So schreibt schon *Chrys.* das Programm für sämtliche spätere Untersuchungen über diesen Punkt bis auf den heutigen Tag. Das Geschichtliche über die Streitfrage s. b. *Wichelhaus* Kommentar üb. d. Leidensgesch. p. 191 ff.

\*\*) Die zur Zeit der Reformation und nachher unter den älteren Theologen, besonders durch *Casaub.* u. *Scaliger* gangbar gewordene Ansicht, die Juden hätten das Passah um einen Tag verschoben, war völlig aus der Luft gegriffen, fand aber um so leichter Eingang, weil dabei auf Seiten Jesu die völlig gesetzmässige Zeit der Haltung des Passahmahls blieb. Nach dieser Ansicht, welcher neuerlich wieder *Philippi* (kirchl. Glaubensl. I. p. 203.) beigetreten ist, haben die Juden, um nicht zwei Tage hinter einander an die Strenge der Sabbathsfeier gebunden zu sein,

*anticipiertes πάσχα μνημονευτικόν*, wie *Grot.* z. *Matth.* 26, 18., *Hammond* u. *Clericus* wollten, während *Conr. Iken* anachronistisch und astronomisch unrichtig den Streit der Karäer und Rabbaniten über die Berechnung des Neumondes herbeizog), nicht aber ein von Jesu gegen die Gesetzbestimmung gehaltenes und diese *abrogirendes* Passahmahl, wie *Weitzel* annimmt, vrgl. auch *Kahn* p. 14. u. *Krafft* p. 130. Die Versuche aber, nach denen Joh. den Synoptikern gleich gemacht wird (*Bynaeus* de morte J. Ch. III. p. 13 ff., *Lightf.* p. 1121 ff., *Reland*, *Bengel* u. M., neuerlich bes. *Tholuck*, *Guericke*, *Olsh.*, *B. Crus.*, *Hengstenb.* in d. evang. K. Zeit. 1838. Nr. 98 ff. *Wieseler* Synopse p. 333 ff. *Luthardt*, *Wichelhaus*, *Hofmann* in d. Zeitschr. f. Prot. u. Kirche 1853. p. 260 ff., *Lichtenst.*, *Friedlieb* Gesch. d. Lebens J. Chr. p. 140 ff., *Lange*, *Riggenb.*, v. *Gumpach*, *Röpe* d. Macht d. Fusswaschens, Hamb. 1856.), erledigen sich durch die richtige Erklärung von 13, 1. 29. 19, 14. 31. und hinsichtlich uns. Stelle durch die Bemerkungen: a) τὸ πάσχα kann nicht von den Festopferspeisen mit Ausschluss des Lammes, namentlich auch nicht von der *Chagiga* (חַגִּיגָה), die freiwilligen Osteropfer, aus Rindern bestehend, von denen Opfermahlzeiten gehalten wurden; s. *Lightf.*) verstanden werden, da es mit *φαγεῖν* beständig das Osterlamm bezeichnet (vrgl. überh. *Gesen.* Thes. II. p. 1115.), auch bei *Joseph.* und im Talmud (אכל הפסח), und daher kein Leser an etwas Anderes dabei denken konnte; Deut. 16, 2. aber heisst פסח ebenfalls nichts Anderes als *agnus paschalis*, von welchem dann צאן ובקר als sonstige Opfer und Opfermahlsthiere unterschieden werden (vrgl. V. 6. 7.); auch 2. Chron.

---

den ersten Festtag, welcher damals auf den Freitag gefallen sei, auf den Sabbath verlegt; Christus aber sei dem gesetzlichen Termin treu geblieben; nach dieser gesetzlichen Bestimmung richte sich der synoptische Bericht, nach jener arbiträren der Johanneische. Aus *ἐθα* Luk. 22, 7. folgt für diesen harmonistischen Nothgriff gar nichts. Eigenthümlich hat *Serno* (d. Tag d. letzten Passahmahls, Berl. 1859) die Richtigkeit beider Berichte durch die Verdoppelung der Festtage in der Diaspora zu begründen gesucht. Nach dieser habe es kommen können, dass für die Galiläer in Jerus. bereits erster Ostertag gewesen, was für die Jerusalemer erst Vortag des Festes war. So habe sich die doppelte Vorstellung ausgeprägt. Dagegen entscheidet schon, dass die Galiläer nicht zur Diaspora gehörten. S. ausserdem *Weiss* im Lit. Bl. d. allg. K. Z. 1860. Nr. 42. *Wieseler* und *Reuter's* Repert. 1860. p. 132 ff. *Ewald* Jahrb. XI. p. 253 f. Ueber jene Verdoppelung der Festtage s. *Ideler* Handb. der Chronol. I. p. 513 ff.

35, 7—9. (vrgl. vielmehr V. 11. u. 13.) ist für die angenommene Beziehung von *πάσχα* auf die Osteropfer überhaupt eben so völlig nichtsbeweisend wie Ex. 12, 48. dafür, dass das Passah *essen* die Festfeier im Allgem. bedeute, da ja an d. St. das allgemeine *ποιῆσαι τὸ π.* (*veranstalten*) mit dem besondern *ἔδεται ἀπ' αὐτοῦ* keinesweges gleich ist. b) Die Einwendung, dass die Betretung des heidnischen Hauses nur die Verunreinigung für denselben Tag (*טבול יום*) bewirkt haben würde, welche noch vor Abends, also vor Anfang des neuen Tages, durch Abwaschung hätte entfernt werden können, und dass mithin die Juden doch noch das erst Abends zu geniessende Passahlamm zu essen vermocht haben würden (s. bes. *Hengstenb.*, *Wieseler* u. *Wichelh.* nach *Bynaëus* u. *Lightf.*), ist aus *Maimonid.* (Pesach. 3, 1.) nicht nachzuweisen, muss vielmehr grade von uns. Stelle aus als unbegründet (jedenfalls *in Betreff der Zeit Jesu*) betrachtet werden, auch abgesehen davon, dass eine solche Verunreinigung an der eigenen *Schlachtung* der Lämmer behindert haben würde, und gewiss grade von den Hierarchen am meisten vermieden ward, 2. Chron. 30, 17 f. c) Ueber die ganze unzulässige Einrede, welche man aus der Geschichte der Osterstreitigkeiten dagegen erhoben hat, dass Joh. den Tod Jesu auf den 14. Nisan setze, s. Einl. §. 2. d) Man hat sogar, um den Bericht des Joh. den synoptischen Zeitbestimmungen anzupassen, behauptet, die Zeit des Passahmahls sei gar nicht der Abend des 14. Nisan, sondern der Abend des 13. Nisan (mithin der *Anfang* des 14.) gewesen (so nach *Frisch* neuerlich *Rauch* in d. Stud. u. Krit. 1832. p. 537 ff.), wobei man unser *φαγεῖν τ. πάσχα* vom Essen der *ἄγνυα* verstand. Allein der Abend des 14. (mithin der *Anfang* des 15.) steht auf Grund des Gesetzes nach der Jüdischen Ueberlieferung und nach Joseph. so unantastbar fest (s. *de Wette* in d. Stud. u. Krit. 1834. 4. *Lücke* II. p. 727 ff.), dass jener Versuch nur noch geschichtlich zu bemerken ist, wie auch der von *Schneckenb.* (Beitr. p. 4 ff.), welcher auf dem Irrthume beruht, dass 19, 14. die *παρασκευή* die *auf das Garbenfest* sei. e) Hätte Joh. das letzte Mahl als Passahmahl gedacht, so würden in den Abschiedsreden sinnige Beziehungen auf das Passah gewiss nicht fehlen; sie fehlen aber völlig, und auch die allgemeine Bezeichnung des Mahles selbst *δείπνου γινομένου* 13, 2. (vrgl. 12, 2.) vereinigt sich damit, beim unbefangenen Leser den Gedanken an das Festmahl fern zu halten. — Ist aber die Verschiedenheit zwischen Joh. und den

Synoptikern unausgleichbar, so fragt sich, *auf welcher Seite die geschichtliche Richtigkeit sei*. Wenn dem Joh. als dem einzigen unmittelbaren Zeugen, dessen Schrift unverändert aufbehalten ist, bei unausgleichbaren Abweichungen von der synoptischen Ueberlieferung, im Allgemeinen schon der Vorrang einzuräumen ist; wenn ferner auch die Vorstellung des Ap. Paulus von Christo als dem Osterlamme nur zur Johann. Bestimmung seines Todestages passt (s. z. 1. Kor. 5, 7.); wenn ferner selbst die Angabe des Judenthums ausserhalb der Kirche, dass Jesus *vespera paschatis*, d. i. am 14. Nisan hingerichtet sei, dem Berichte des Joh. zur Seite steht (s. *Sanhedr.* 6, 2.), wobei das Fabelhafte in der tal-mudischen Anführung der *Umstände* der Hinrichtung das einfache *Zeit-Datum* nicht berührt; wenn eine Hegung des peinlichen Gerichtes \*) und Hinrichtung am ersten Festtage auch nach den neuesten Versuchen, sie als gestattet nachzuweisen (s. bes. *Wieseler* p. 361 ff.), wenigstens höchst unwahrscheinlich ist (s. *Bleek* p. 139 ff. *Ewald* *Alterth.* p. 360.) und Act. 12, 3 ff. wider sich hat, auch in vorliegendem Falle als Ausnahme von der Regel betrachtet, in der That unklug und mit der vom Sanhedrin wohlerkannten grossen Gefahr (Matth. 26, 5.) unvereinbar wäre; wenn überhaupt der 15. Nisan mit seinem Sabbathcharakter und als der gesetzliche Tag der Festversammlung im Tempel zu alle den Vornahmen und Um- und Aufzügen, welche von den Hierarchen und vom Volke am Todestage Jesu geschehen sind, so wie zur Kreuzesabnahme und Bestattung gänzlich nicht passt; wenn hingegen die Sitte der Freigebung eines Gefangenen (V. 39.) der Idee und somit dem Tage des Passahlammes, der Idee und dem Tage der *Verschonung*, am natürlichsten entspricht; wenn endlich sogar bei den Synoptikern selbst noch Spuren des wahren geschichtlichen Verhältnisses, nach welchem der Tag des Todes Jesu kein erster Festtag, sondern ein Tag des Verkehrs und der Arbeit gewesen sein muss, sich vorfinden (Matth. 27, 59 f. Mark. 15, 21. 42. 46. Luk. 23, 26. 54. 56.), wie denn auch die Meinung des Sanhedrin Matth. 26, 5. Mark. 14, 1.: *μη ἐν τῇ ἑορτῇ!* dem Johanneischen Berichte

---

\*) Diese Schwierigkeit treibt *Hilgenf.* (Paschastr. d. alten Kirche p. 154.), nach dem Vorgange von *Jost* *Gesch. d. Judenth.* I. p. 407 ff., zu den desperaten Annahme, dass gar keine wirklichen Gerichtsverhandlungen statt gefunden; weder Matth. 26, 3. noch 26, 57. und 27, 1. sei ein wirkliches Synedrium gemeint, sondern nur vom Hohenpriester herbeigezogene Räthe.



und der Eile, mit welcher nach diesem die Sache wirklich noch vor dem Feste abgethan wird, entspricht: so sind alle diese Momente eben so viel Gründe, deren Gesamtgewicht für *Johannes* entscheidet, ohne dass man der unsichern Berufung auf den jetzigen Festkalender, nach welchem der 15. Nisan auf keinen Freitag fallen darf (s. gegen dessen Anwendung auf jene Zeit *Wieseler* p. 437 f.), und auf das Verbot Ex. 12, 22., nach der Ostermahlzeit Haus und Stadt zu verlassen (s. z. Matth. 26, 30. und *Wetst.* zu Mark. 14, 26.), ausserdem noch bedarf. — Die Frage, wie das richtige Zeitverhältniss in der synoptischen Ueberlieferung um einen Tag verschoben werden konnte, entzieht sich einer historisch nachweislichen Lösung. Am natürlichsten aber bietet die Abendmahlsstiftung den Anknüpfungspunkt dar, sowohl durch die Beziehungen, welche Jesus selbst in seinen damit zusammenhängenden Reden dem Abendmahle auf das Passahmahl gab, von dessen Idee er bewegt war (Luk. 22, 15.), als auch durch die Anschauung vom Abendmahle als dem antitypischen Passahmahle, welche Anschauung nothwendig aus der apostolischen Auffassung Christi als des Passahlammes (19, 36. 1. Kor. 5, 7.) sich entwickeln musste, so fern er im Abendmahle sich selbst, sich das vollendete Osterlamm, was er eben durch seinen Tod zu werden im Begriffe gewesen, zum Genusse gegeben hätte. So ward der Stiftungstag des Abendmahls in der antitypischen Betrachtungsweise desselben ein *idealer* 14. Nisan, und in der Ueberlieferung vermöge der Rückwirkung der Idee auf dieselbe allmählich ein *wirklicher*, und folgeweise die *παρασκευή*, welche als der Sterbetag feststand, aus dem Rüsttage auf Ostern (14. Nisan), wie ihn Joh. wieder festgestellt hat, der Rüsttag auf den *Sabbath*, diesen nicht als den ersten, sondern als den zweiten Ostertag betrachtet. — Uebrigens ist die Abweichung des Joh. von den Synoptikern als Grund gegen die Aechtheit des Erstern (*Brückn.*, *Schwegler*, *Baur*, *Hilgenf.* u. M.) um so weniger zu brauchen, je unwahrscheinlicher an sich das Wagniss eines spätern Erfinders, welcher gleichwohl apostolische Geltung suchte, gewesen sein würde, in einer so äusserst wichtigen Bestimmung mit der herrschenden Ueberlieferung in Widerspruch zu treten, und im Dienste der Idee von Christo als dem vollendeten Passahlamm (s. bes. *Baur* p. 272 ff. u. in d. theol. Jahrb. 1854. p. 267 f. *Hilgenf.* Paschastreit d. alten K. p. 221 ff.) die Hinrichtung Christi um einen Tag zurückzudatiren. Wäre die in so fern wesentlich ungeschichtliche Johanneische Geschichte ein Erzeugniss der Idee des Pas-



sahlamms, so würde gewiss auch diese Idee selbst weit geflissentlicher und ausdrücklicher (namentlich auch in den Abschiedsreden) hervorgetreten und nicht bloß bei Gelegenheit des Seitenstichs 19, 36. nach einem einzelnen Merkmal zu einer Andeutung gekommen sein, — es wäre denn, dass man mit *Weisse* Evangelienfrage p. 130. ein Recht zu haben glaubte, den Verf. des Evang. zu beschuldigen, dass er sich den Verlauf der Ereignisse nach gewissen Voraussetzungen zum Theil *zufällig* und willkürlich zusammenge setzt habe.

V. 29 f. In Römisch-politischer Nachgiebigkeit gegen die Juden im Punkte der Religion kommt Pilatus \*) zu ihnen heraus, und verlangt vor Allem *processmässig* eine *bestimmte Anklage*, obgleich er sie wusste V. 33.; „sed se scire dissimulabat,“ *Rupert*. Der hierarchische Trotz aber im bösen Gewissen muthet ihm wider alle Form Rechts zu, er solle die *Ueberlieferung selbst* schon als Gewähr des Verbrechens annehmen. Wer nicht ein Missethäter sei, *den würden sie nicht dem Procurator überliefert haben*. Sie hatten ja selbst noch Strafgewalt genug (nur nicht bis zur Hinrichtung). Uebersteige aber das Vergehen diese ihre Strafgewalt, so dass die Ueberantwortung an den Procurator eintrete, so sei diese Ueberantwortung Beweises genug, dass der Mensch ein Verbrecher sei. Die *Art und Weise* des Verbrechens (*Tholuck*: bürgerliches Criminalverbrechen) wird durch ihre Worte noch nicht bestimmt. Der Gedanke: „eine Hand wäscht die andere“ (*Lange*) liegt gänzlich fern. — κατὰ τοῦ ἀνδρ. τοῦτου) ist noch *gleichgültig* gesprochen, nicht: „wider solchen frommen berühmten Mann“ (*Luther*).

V. 31. Da sie keine bestimmte Klage einbringen, weist sie Pilatus an ihr eigenes Gericht (den Sanhedrin). Wie er ohne eine solche Klage, aus welcher sich erst seine Zuständigkeit ergeben musste, nicht anders als zunächst mit Verweisung an die ordentliche Jüdische Instanz verfahren konnte, so war diess Verfahren auch *ungefährlich*, weil, wenn das κρίνειν, d. i. das gerichtliche Verfahren gegen Jesum, auf Lebensstrafe hinauslaufen würde, sie ihm doch wiederkommen mussten, und zugleich *klug*, da sie,

---

\*) Das ganze Benehmen des Pilatus in allen folgenden Verhandlungen ist so psychologisch wahr geschildert, dass die Meinung *Baur's*, sein Interesse für Jesum sei ihm nur vom Evangelisten geliehen, um von ihm alle Schuld auf die Juden zurückzuwälzen (p. 215.), von selbst in ihrer völligen Grundlosigkeit erscheinen muss.

wenn sie nicht unverrichteter Sache abziehen wollten, voraussetzlich ihren Trotz zu brechen und mit einer Klage noch herauszurücken genöthiget waren. Fasst man *κρίνειν* verurtheilen, oder gar hinrichten (*Lücke, de Wette*, welcher wie auch *Lange* einen *Hohn* darin findet), was es aber an sich nicht heisst, und welchen Sinn es durch das folgende *ἀποκτεῖναι* nicht bekommen kann, so legt man dem Procurator etwas sehr *Vorgreifliches* und beziehungsweise ihm *Ungehöriges* in den Mund. — *ὑμεῖς*) mit Nachdruck. — Die Antwort der Juden beruht auf dem Gedanken, dass diess *κρίνειν* ihrerseits schon geschehen sei und zum Erkenntniss auf Hinrichtung geführt habe, die sie aber nicht zu vollziehen befugt seien. Sie haben also das *κρίνειν* nicht gleich *ἀποκτεῖναι* verstanden, sondern letzteres als das ausgemachte *Ergebniss* des erstern betrachtet. Jede *Beschränkung* aber des *ἡμῶν οὐκ ἔξεστιν* etc. (auf die *Kreuzesstrafe*, wie *Chrys.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.*, *Calov.* u. *M.* wollen; oder auf den *Festtag*, wie *Seml.* u. *Kuinoel* meinen; oder auf *Staatsverbrechen*, so *Krebs*) ist eingelegt; die Juden hatten seit der Herrschaft der Römer (nach dem Talmud erst 40 Jahre vor der Zerstörung Jerus., s. *Lightf.* p. 455. 1123 ff.) das *Jus vitae et necis* überhaupt verloren; sie konnten zwar auf Todesstrafe erkennen, aber die Bestätigung und Vollziehung gehörte der Römischen Oberbehörde. S. überh. *Iken* Diss. II. p. 517 ff. *Friedlieb* Archäol. p. 96 f. Die Steinigung des Stephanus war ein *tumultuarischer Act*. Vrgl. auch *Keil* Archäol. II. p. 259.

V. 32. Der in der göttlichen Absicht geordnete Zweck, weshalb die Juden in Folge des verlorenen Rechts über Leben und Tod ihr *ἡμῶν οὐκ ἔξεστιν* etc. antworten mussten. Sonst würde Jesus als falscher Prophet und Gotteslästerer *gesteiniget*, nicht aber mit der Römischen Strafe der *Kreuzigung*, nämlich als Hochverräther, wie er mit seiner Messias-Prätension vor dem Römischen Forum erscheinen musste, belegt worden sein, und das Wort Jesu 12, 32. wäre unerfüllt geblieben.

V. 33 f. Pil. lässt sich zwar jetzt auf Weiteres mit den Juden nicht ein, aber weil er eben vernommen, dass es auf Todesstrafe abgesehen ist, kehrt er in's Prätorium zurück, in welches Jesus V. 28. geführt ist, und lässt ihn vor sich rufen, um selbst ihn zu vernehmen, inconsequent genug verfahrend, statt einfach bei seiner Abweisung wegen mangelnden bestimmenden Klaggrundes zu verharren und zunächst Weiteres von den Juden zu erwarten. Seine Frage: *du bist der König der Juden?* welche übrigens einen

geringschätzigen, höhnischen Klang hat (nicht etwa *σὺ λέγεις* etc. oder dergl. fragt er), erklärt sich auch ohne *κατηγορία* der Juden daraus, dass die Verhaftung, weil mit Hülfe der *σπείρα* V. 3., nicht ohne vorgängige Anzeige und Genehmigung des Pil., welcher deshalb auch von dem Grunde in Kenntniss gesetzt sein musste, geschehen sein konnte, — daher um so weniger, wie gewöhnlich, einzutragen ist, die Juden wären noch nach V. 31. mit der *κατηγορία* hervorgetreten. Diess stimmt mit Luk. 23, 2., ist aber bei Joh., der einen so wesentlichen Punkt nicht als selbstverständlich hätte übergehen können, mit keinem Worte angedeutet. — Durch seine Gegenfrage V. 34. will Jesus nicht den nähern *Sinn* der Frage erfahren, ob sie nämlich Jüdisch-theokratisch oder Römisch-politisch gemeint sei (denn eine solche Scheidung der Messiasbegriffe war bei Pil. weder vorauszusetzen noch durch die Frage zu veranlassen), sondern er macht einfach von dem *Rechte* Gebrauch, von der Anklage, die in der Frage lag, den *Urheber zu wissen*, zu wissen also, ob Pil. von sich selbst und ohne fremdes Anbringen, oder aber auf Angeben Anderer ihm jene Frage vorlege. Dass Letzteres der Fall war, wusste Jesus zwar; die *ἄλλοι* standen ja vor der Thür; aber Pilatus sollte mit der Sprache heraus, den *Status causae* klar zu legen, was Jesus verlangen konnte und mit aller Unerschrockenheit der Unschuld verlangte.

V. 35 f. Die Antwort des Procurators (gereizt und vornehm) giebt indirect in *μήτι — εἰμι* die Verneinung der ersten Frage Jesu, und somit auch eine Bejahung der zweiten. — *μήτι ἐγὼ Ἰουδαῖός εἰμι* ἐγὼ mit stolzem Nachdruck: doch nicht etwa *ich*, ich euer Procurator, bin ein *Jude*? wie sollte ich von mir selbst darauf kommen, dich *Juden* und als *Juden-König* in's Verhör zu nehmen? Den Nachdruck von *ἐγὼ* bezeichnet Nonnus durch: *μὴ γὰρ Ἰουδαῖος καὶ ἐγὼ πέλον*; — Gegensatz davon: *deine eigene Nation* (*τὸ ἔθνος τὸ σόν*) und insonders (*καί*) die Oberpriester haben dich mir überliefert; was hast du gethan? Keine Umstände weiter gemacht! — Jetzt bekennt Jesus sein Königthum, aber zunächst nur *negativ* (positiv: V. 37.): „Das Königreich, welches das *meinige* ist, stammt nicht (wie andere Reiche) aus dieser (eben nur bis zur Errichtung meines Reiches dauernden) *Welt*; wenn aus dieser *Welt* das Königreich stammte, welches das *meinige* ist, so würden die Diener wohl, die *ich* habe (*οἱ ἐμοί*), kämpfen, damit ich den Juden (der hierarchischen Gegnerschaft) nicht überliefert würde (was 19, 16. geschieht); so aber (da sie

nicht für mich kämpfen) stammt *mein* Königreich nicht von *dannen* (ἐντεῦθεν = ἐκ τοῦ κόσμου τούτου). — Beachte in dieser *Demonstratio ad oculos* die feierliche Wiederholung von ἐκ τοῦ κόσμου τ. und von ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ, so wie dass ἐντεῦθεν, *von da her*, lebendig hinzeigend gesagt ist, und endlich, dass in ἐκ τοῦ κόσμου τούτου, nicht τούτου, welches auch hätte weggelassen werden können, sondern κόσμου den Nachdruck hat. Die ὑπηρέται οἱ ἐμοί sind nicht die Diener, welche er in dem gesetzten Falle haben würde (*Lücke, Tholuck u. M.*), sondern er *hat* seine Diener, das sind seine *Jünger und Anhänger* (nicht die *Engel*, wie *Luthardt* will), 12, 26. 1. Kor. 4, 1. 2. Kor. 6, 4. 11, 23. 1. Tim. 4, 6.; aber selbst nicht aus dieser Welt (17, 16.), *kämpfen* sie auch nicht u. s. w. Beachte, wie aus dieser Bezeichnung der Seinigen durch ὑπηρέται ein *königliches Bewusstsein* spricht.

V. 37. Eine *βασιλεία* hatte sich Jesus wirklich beigelegt V. 36., was Pil. gewiss nicht erwartete, daher er befremdet und nicht ohne Zug vornehmen Spottes fragt: *nonne igitur rex tu es?* da du nämlich von deiner *βασιλεία* redest. Ueber das fragende οὐκοῦν, *nonne igitur*, s. *Kühner* ad Xen. Mem. Exc. III. p. 517 ff. \*) — ὅτι Begründung der durch σὺ λέγεις (vgl. Matth. 26, 25.) ausgesprochenen Bejahung. — ἐγὼ dem geringschätzig betonten σὺ am Ende der Frage des Pilatus entsprechend, mit edlem Selbstbewusstsein betont, und durch das gleich wieder anhebende ἐγὼ noch nachdrücklicher hervorgehoben; auch das zweimalige εἰς τοῦτο hat Gewicht. — γεγένν. und ἐλήλ. εἰς τ. κόσμ.) soll nach *Grot., Lücke u. de Wette* die *Geburt* und den *amtlichen Auftritt* bezeichnen; eine Scheidung, welche durch das Johanneische ἐρχεσθαι εἰς τ. κόσμ., worin die Geburt mit begriffen ist (3, 17. 9, 39. 11, 27. 12, 47. 16, 28.) nicht gerechtfertigt wird. Das ἐλήλ. εἰς τ. κόσμ. stellt die Geburt noch einmal, aber nach ihrem specifischen höhern Wesen, als *Eintritt des Gottgesandten in die Welt* dar, so dass das göttliche ἀποστέλλειν εἰς τὸν κόσμον (3, 17. 10, 36. 17, 18.) correlat ist. Das *Gekommensein in die Welt* verhält sich zum Begriff des *Geborensseins*, wie das *Verlassen der Welt* (16, 28.) und zum *Vater Gehen* zum Begriff des *Sterbens*. — ἵνα μαρτυρ. τῇ ἀληθ.)

\*) Die Accentuation οὐκοῦν, nicht also bist du u. s. w., hält *Beza* für zulässig (die Rede sei herauslockend), sie ist aber schon wegen des folgenden σὺ λέγεις unrichtig, welches vielmehr die Frage: *nicht wahr ein König bist du?* voraussetzt.

*Zeugniss* geben für die göttliche Wahrheit sollte er, denn er hatte sie bei Gott geschaut und gehört. Vrgl. 3, 11. 32. 1, 17 f. — ὁ ὧν ἐκ τ. ἀληθ.) *genetische* Bezeichnung (vrgl. z. Gal. 3, 7.) seiner Reichsangehörigen; sie sind aus der göttlichen Wahrheit her, d. i. ihr Sinn und ihr ganzes geistiges Wesen ist so beschaffen, dass die göttliche Wahrheit ihren gestaltenden Einfluss auf sie übt. Das sind die vom Vater gezogenen (6, 44 ff.) und ihm gegebenen Seelen. Vrgl. 8, 47. Richtig *Beng.*: „*Esse ex veritate praece- dit, audire sequitur.*“ ἀκούει μου τ. φωνῆς) *hört auf meine Stimme*, folgt meinem Ruf, Geheiss u. s. w. Somit hat Jesus über sein Königthum dahin sich erklärt, theils dass und mit welcher Bestimmung er ein König sei, theils welche Unterthanen er habe; und so war die Frage *vollständig* beantwortet. Eine besondere Absichtlichkeit des letzten Punktes in Bezug auf Pilatus (Berufung auf dessen religiöses Bewusstsein, *Chrys.*, *Olsh.*, *Neand.*; Rechtfertigung, weshalb Jesus nicht mehr Anhänger habe, *Calvin*; Erinnerung für Pil., wie er das Heil zu ergreifen haben würde, *Lange*) liegt gänzlich fern, so fern wie eine Berufung „a caecitate Pilati ad captum fidelium“, *Beng.*

V. 38. Pilat., nun vollends überzeugt, er habe einen unschuldigen und gefahrlosen Schwärmer vor sich, fragt mit der wegwerfenden *Geringschätzung*, welche dem materiellen Sinne gegen das abstracte und übersinnliche Gebiet eigen ist: *was ist Wahrheit?* Ein *Non ens*, ein *Phantom*, denkt er dabei, ist es, womit *der* ein Reich stiften will, und des Handels überdrüssig geht er sofort hinaus zu den Juden, und erklärt ihnen, er finde keine Schuld an Jesu \*). Etwas Gutmüthiges liegt hierin, aber es ist die schwache und flache Gutmüthigkeit des für das Höhere gleichgültigen Weltmenschen; nichts von der Trostlosigkeit des Wahrheitsforschers (*Olsh.*) ist hineinzulegen. Gegen die Ansicht der Väter u. A. (*Chrys.*, *Theodor.* *Herac.*, *Euth. Zig.*, *Aret.* u. M.) aber, Pilat. sei *wirklich die Wahrheit zu erfahren* begierig geworden (*Nonn.* meint sogar: καὶ Πιλάτος θάμβησε), entscheidet schon, dass er ihm sofort den Rücken zuwendet und hinausgeht. — *Woher Joh. diess Gespräch des Pilat. mit Jesu erfahren habe?* Sei es, dass es vom Pilat. in seinen Kreisen berichtet worden und von daher dem Joh. zugekommen ist; sei es, dass irgend ein Ohrenzeuge

\*) Hier ist die Hinsendung Jesu zu Herodes Antipas zu denken. S. z. Luk. Anm. nach 23, 12.



des Auftritts selbst ihm die Kunde davon zugeführt, — keinesfalls haben wir das Recht, den Bericht blos der Composition des Joh. zuzuschreiben (*Strauss*), wie insonders *Baur* in den Erklärungen des Pilat., er finde keine Schuld an Jesu, nur die *Tendenz des Evangelisten*, die Schuld möglichst vom Pilat. ab und auf die Juden zu wälzen, ausgeprägt findet, wozu auch die Frage: was ist Wahrheit? dienen soll, welcher *Baur* den Sinn unterlegt: wie kann man aus der Wahrheit ein Verbrechen machen?

V. 39 f. Statt charakterfest die Unschuld Jesu zu schützen, versucht er, um nicht unpopulär zu sein, unweise genug einen Umweg, durch welchen er den Unschuldigen thatsächlich aufgibt. — *ἵνα* etc.) es findet eine Gewohnheit bei euch statt für den Zweck, dass u. s. w. So ist, was Herkommen bei ihnen sei, in *telischer* Vorstellung gedacht. Ueber die Sache selbst s. z. Matth. 27, 15. — *ἐν τῷ πάσχα*) So konnte sich Pilat. sowohl am 14. als auch noch am 15. Nisan ausdrücken, aber die Sache selbst entspricht am natürlichsten der Bedeutsamkeit des 14. Vrgl. z. V. 28. Ueberdiess ist es an sich wahrscheinlicher, dass die Zeitangabe dieser herkömmlichen Loslassung als eine rechtlich feststehende auch im *stricten* Sinne von *τὸ πάσχα* (Num. 28, 16.) ausgedrückt sei. — *βούλεσθε ἀπολύσω*) wollet ihr, soll ich losgeben? Deliberativer Conjunctiv. Vrgl. z. Matth. 13, 28. *Kühner* II. §. 464. — *τὸν βασιλ. τ. Ἰουδ.*) unweise Bitterkeit. — *πάλιν*) setzt ein schon V. 30. u. 31. geschehenes allgemeines Schreien voraus. — *Βαραββ.*) S. z. Matth. 27, 16. — *ἣν δὲ ὁ Β. ληστής*) tragischer Zusatz. Die Bezeichnung durch *ληστής* schliesst die Angabe bei Mark. 15, 7. Luk. 23, 19. nicht aus. Nach Matth. 27, 17. hat Pil. den Barabb. und Jesum zur Wahl gestellt; mit Johann. stimmt Mark. u. auch Luk.

## K A P. XIX.

V. 3. *καὶ ἔλεγον*) B. L. U. X. A. Minusk., die meisten Verss. Cyr. Nonn. Aug.: *καὶ ἤρχοντο πρὸς αὐτὸν καὶ ἔλεγον*. Mit Recht aufgenommen von *Lachm.* u. *Tisch.* Die Recepta entstand eben so leicht mechanisch durch irriges Uebergehen vom ersten *αὐτὸν* auf das zweite, wie durch den Schein des Entbehrlichen, ja Unpassenden, welchen *ἤρχ. πρ. αὐτ.* haben konnte. — *ἐδίδουν*) *Lachm.* u. *Tisch.* nach B. L. X. 1. 22. *Cyr.*: *ἐδίδοσαν*. Aber s. z. 15, 22. — V. 4.

*Elz.*, Scholz.: ἐξῆλθεν οὖν. *Lachm.*: καὶ ἐξῆλθεν. Zwischen beiden Lesarten ist das Gewicht der Zeugen sehr getheilt, doch für καὶ ἐξῆλθ. überwiegend (A. B. K. L. X. Minusk. Syr. Aeth. Cyr.), welches daher vorzuziehen, wogegen die Weglassung der Partikel (*Griesb Tisch.*) durch D. Γ. Minusk. Verss. nicht hinreichend gerechtfertigt wird. — V. 6. αὐτόν) nach dem zweiten σταυρ. fehlt bei *Elz.*, *Tisch.*, hat aber das Uebergewicht der Zeugen für sich, denn unter den Majusk. lassen es nur B. L. weg. Gleichwohl lag die Zufügung an sich und durch Luk. 23, 21. Mark. 15, 13. Joh. 19, 15. so nahe, dass es als Ergänzung anzusehen ist. — V. 7. ἡμῶν) fehlt bei B. D. L. Δ. Vulg. It. Or. Hil. Aug. Getilgt von *Lachm.* Aber wie leicht konnte theils die vorhergehende Sylbe MON, theils die scheinbare Ueberflüssigkeit die Uebergangung veranlassen! — V. 10. Nach λέγει haben *Elz.*, *Lachm.* οὖν, welches zwar nur bei A. Minusk. Syr. Perss. Copt. Arm. Slav. Cyr. fehlt (getilgt von *Tisch.*), bei der passenden Verbindung aber, welche es ausdrückt, schwerlich weggelassen sein würde, wenn es ächt wäre. Etwas Schleppendes (gegen *Lücke, de Wette*) haben die Schreiber schwerlich darin gefühlt. — V. 11. εἰς) A. D. L. Y. A. Minusk.: ἔχεις. Vertheidigt von *Buttm.* in d. Stud. u. Krit. 1858. p. 485 ff. Alter Schreibfehler, welchem keine Verss. ausser Copt. und keine Väter zur Seite stehen, welcher aber nach dem kurz vorausgehenden ἔχω leicht genug eintrat. — V. 12. ἔκραζον) *Lachm.*, *Tisch.*: ἐκραύγαζον, zwar nach erheblichen Zeugen, aber aus V. 6. 18, 40., woher B. D. Minusk. gradezu ἐκραύγασαν wiederholt haben. — V. 13. τοῦτον τὸν λόγον) Der Genit. Plur., und zwar entweder τούτων τῶν λόγων, oder erheblich stärker noch (A. B. L. M.) τῶν λόγων τούτων, ist so entschieden testirt, dass letzteres mit *Lachm.* u. *Tisch.* aufzunehmen ist. Die Recepta ist aus V. 8. — V. 14. Statt δέ nach ὧρα haben *Lachm.* u. *Tisch.* ἦν, nach entscheidenden Zeugen, δέ ist stylistische Besserung. — ἔκτεν) D. L. X. Δ. Minusk. Chronic. alex. (letzteres auf die ἀκριβῆ ἀντίγραφα, ja auf das ιδιόχειρον des Joh. sich berufend!) Nonn. Sev. ant. (auf Euseb. sich berufend), Ammon. Theophyl.: τρίτη. Alte harmonistische Aenderung nach Mark. 15, 25. (vgl. Matth. 27, 45. Mark. 15, 33. Luk. 23, 44.). — V. 16. 17. Statt ἦγαγον hat *Elz.* ἀπήγαγον, gegen entscheidende Zeugen. Aber B. L. X. Minusk. Codd. It. Copt. Cyr. lassen καὶ ἦγαγον ganz weg. So *Lachm.* u. *Tisch.* Allein wenn man hier die Fortführung aus den Parall. nachgetragen hätte, so würde nicht ἦγαγον, sondern ἀπήγαγον (vgl. Matth. 27, 31. Luk. 23, 26.) das Uebergewicht der Zeugen haben. Leicht aber konnte καὶ ἦγαγον beim Abschreiben dadurch untergehen, dass man vom ersten καὶ gleich auf das zweite fortging. — τὸν σταυρ. αὐτοῦ) *Lachm.* u. *Tisch.*: ὑπὲρ τὸν σταυρ., was durch B. L. X. Minusk. Vulg. It. Or. Cyr. sattsam bezeugt ist, um die

Recepta als Aenderung nach der gangbaren Wortstellung erscheinen zu lassen. — V. 20. Die Reihenfolge 'Εβρ., 'Ρωμ., 'Ελλ. (so *Tisch.* nach B. L. X. Minusk. Copt. Sah. Aeth. Cyr.) hat die Wahrscheinlichkeit vom Standpunkte des Pilatus für sich. — V. 26. 27. Statt ἰδοὺ ist beides Mal mit *Lachm.* u. *Tisch.* das beim Joh. gangbare ἴδε (er hat ἰδοὺ nur 4, 35. 16, 32. und aus d. LXX. 12, 15.) nach erheblichen Zeugen zu lesen, ein Sinnunterschied zwischen beiden Formen aber nicht anzunehmen. — V. 28. εἰδώς) ἰδών, welches *Griesb.* empfiehlt, ist weder hinreichend beglaubt noch sinngemäss. Es ist mechanische Wiederholung aus V. 26. — V. 29. οὖν) fehlt bei A. B. L. X. Codd. It., während einige andere Zeugen δέ oder et haben. Mit Recht getilgt von *Lachm.* Gangbarer Zusatz. — οἱ δὲ πλήσ. σπόγγ. ὁξ. καὶ) *Lachm.*: σπόγγ. οὖν μεστὸν τοῦ ὀξους, nach B. L. X. Minusk. Verss. Cyr. Hilar. Die Recepta ist nach Matth. 27, 48. Mark. 15, 36. gebildet, wobei sich οἱ δὲ wegen des Wechsels der Personen leicht als Einschiebsel darbot. — V. 31. Statt ἐκείνου hat *Elz.* ἐκείνη, gegen entscheidende Zeugen. — V. 35. καὶ ὑμεῖς) *Elz.* hat bloß ὑμεῖς. Aber καὶ ist so stark bezeugt, und ward so leicht als beziehungslos ausgelassen, dass es geschützt werden muss. — V. 40. ἐν ὀσόν.) Das bloße ὀσόν. (*Elz.*, *Lachm.*) ist zwar ebenfalls erheblich bezeugt (B. K. L. X. Y.), aber leicht ward das entbehrliche ἐν übergangen. Vrgl. 11, 44.

---

V. 1—3. Οὖν) Nach Fehlschlagung dieses Rettungsversuchs will Pilat. es wenigstens noch *darauf* ankommen lassen, ob nicht das *Mitleid* der Juden zu erregen sei. Er lässt daher die *Geißelung* an Jesu vollziehen, welcher dieser ohnehin, wenn er gekreuzigt werden sollte, zu unterwerfen war, und hofft durch solche, wenngleich ohne Urtheil und Recht verfügte Misshandlung den Juden genug zu thun und das Schlimmere abzuwenden. Vrgl. z. Matth. 27, 26. Auch giebt er ihn in gleicher Absicht dem Hohne der Soldaten preis. — ἔλαβεν) schildernde Einfachheit der Darstellung. — ἐξ ἀκανθ.) aus *Dörnen*, nicht: *Bärenklau*. S. z. Matth. 27, 29. — ἱμάτ. πορφυρ.) es war ein rother Soldaten-Mantel. S. z. Matth. 27, 28. Mark. 15, 17. Die *Art* des Hohns erklärt sich aus 18, 39. — κ. ἤρχ. πρ. αὐτ.) s. d. krit. Anm. Es ist ein *schildernder* Zug. Verkleidet steht er vor ihnen; *sie gehen zu ihm hin* und machen ihm die Reverenz! — ῥαπίσματα) wie 18, 22. Codd. d. It. setzen *in faciem* hinzu.

V. 4 f. *Πάλιν*) denn nach 18, 40. ist Pilat. in das Prätorium zurückgegangen, und hat Jesum geiseln lassen V. 1. Letzteres war gewiss so geschehen, dass es die Juden sehen konnten. Den Geiseln und zur Königs-Carricatur Verkleideten lässt er mit sich herausführen. — *ὑμῖν*) *vobis*; die nähere Erklärung dieser Beziehung giebt das Folgende. — *ἵνα γνῶτε* etc.) denn hätte er ihn schuldig befunden, so würde er diesen abermaligen Versuch, die Juden umzustimmen, gar nicht machen, sondern die Sache mit der Execution abthun. — V. 5. Nicht *Parenthese* ist *ἐξῆλθεν ἱμάτιον*, sondern die Erzählung läuft ununterbrochen fort, so jedoch, dass bei *λέγει* (*Pilatus*) das Subject wechselt. S. *Maetzn.* ad *Antiph.* p. 145. *Kühner* ad *Xen. Mem.* 2, 1, 8. — *φορῶν*) nicht *φέρων*; denn der Königsanzug ist jetzt bis zum Schlusse der Verhandlung seine ständige Tracht (*Lobeck* ad *Phryn.* p. 585.). — Das kurze bedeutsame *ecce homo!* siehe da ist der Mensch, um welchen es sich handelt! hat seinen beredten Kommentar in dem *Aufzuge*, in welchem Jesus herausgeführt wurde. *Diese* Gestalt kann nicht ein wirklicher Thron-Usurpator sein! Die Worte sind weich und mitleidig gesprochen und sollen Mitleid erregen (vrgl. schon *Chrys.*); erst V. 14. sagt er bitter: *ἴδε ὁ βασιλεὺς ὑμῶν*.

V. 6—8. Von anwesendem Volke (welches vielleicht geschwiegen habe, meint *Lücke*; vrgl. *Luthardt*, nach welchem die Oberpriester etwaigen Mitleidsäusserungen des Volks zuvorkommen wollen) enthält der Text nichts; die *Ἰουδαῖοι* V. 31. 38. waren eben die *ἀρχιερεῖς* u. St. — *λάβετε αὐτὸν ὑμεῖς* etc.) ein verdrüsslich und gereizt abweisendes *Paradoxon*, da die Juden das Recht der Hinrichtung nicht hatten, und die Kreuzigung gar keine *Jüdische* Todesstrafe war. Kreuziget ihn selbst, wenn ihr ihn gekreuzigt haben wollet! — Die *Ἰουδαῖοι* legen nun die Auctorität ihres Gesetzes ein, nach welchem Jesus (nämlich als Gotteslästerer *Lev.* 24, 16.) sterben müsse. So geben sie ihrer Forderung klüglich eine vom Procurator nach Römischer Politik zu respectirende andere Grundlage, und der Beschuldigung die entsprechende religiöse Fassung. — *ἡμεῖς*) mit trotzigem Nachdrucke, dem vorherigen *ἐγὼ* — *αἰτίαν* entgegengesetzt. — *μᾶλλον ἐφοβ.*) seine Furcht wuchs, nämlich Jesum hinrichten zu lassen. Vorher war's *Gewissensschau* gewesen, jetzt Furcht vor der Rache eines Gottes, nämlich des Judengottes Jehova, wenn etwa die angegebene Behauptung wahr wäre. Das *υἱὸς θεοῦ* erklärte er sich nach Analogie der heidnischen Heroen.

V. 9 f. Er nahm daher Jesum zu seinem Privatverhöre wieder mit hinein in's Prätorium. — *πόθεν*) fragt nach der *Herkunft*, aber nicht im Sinne des Geburtsortes (*Faulus*), sondern in dem durch *υἷὸν θεοῦ* V. 7. angeregten Sinne, um *hierüber* eine Erklärung Jesu zu veranlassen. Vrgl. z. 8, 14. Matth. 21, 25. — *ἀπόχρ. οὐκ ἔδωκ. αὐτῷ*) Sowohl diese Bemerkung, wie auch die eigenthümliche, eine gewisse Schüchternheit verrathende Frage des Pilat. *πόθεν εἰ σύ* (wie ganz anders fragt er 18, 33.; aber hier *scheut* er sich, direct zu fragen), ist Gepräge der Ursprünglichkeit. Es *schweigt* Jesus; denn was er zu sagen gehabt hätte, wäre vom Pilat. doch nur missverstanden oder gar nicht verstanden worden (Matth. 7, 6.). Ueberdiess hatte er ja schon 18, 36 f. seine himmlische Herkunft genugsam angedeutet, wenn nur Pilat. ein Verständniss dafür gehabt hätte. *Luthardt* nach *Starke* Synops. erklärt das Schweigen Jesu daher, dass er dem Pil. nicht Anlass geben wolle, ihn aus Furcht loszugeben, und dadurch dem Willen Gottes in den Weg zu treten. Aber dann hätte er auch das grosse kühne Wort V. 11. zurückhalten müssen. Ein charakterfestes Entgegentreten des skeptischen Weltmanns gegen das Verlangen der Juden hat Jesus gewiss weder gehofft noch gefürchtet. — V. 10. *Καὶ φοβεῖται καὶ φοβεῖ, Euth. Zig.* — *ἐμοὶ οὐ λαλεῖς;*) *ἐμοὶ* hat den Nachdruck der gekränkten Auctorität, die sich auch dann gleich *schreckend* und *lockend* versucht. *Zuerst* das *στανρῶσαι* σέ, und *dann* erst das *ἀπολῶσαι* σε zu sagen, war dem gereizten Manne am natürlichsten. Doch haben A. B. E *Lachm., Tisch.* die umgekehrte Folge, welche indess dem mechanischen Schreiber näher lag.

V. 11. Mit einem klaren heiligen Trotz bieten stellt Jesus die *ἐξουσία* des Procurators gegen ihn, welche dieser so eben mit seinem *στανρῶσαι* σε geltend gemacht hat, unter eine höhere Instanz, entnimmt daraus aber sofort auch mit versöhnender Milde einen verringernden Maassstab für dessen Schuld. Der Ausspruch athmet *Wahrheit* und *Gnade*. — *οὐκ εἶχες*) *nicht hättest du* \*). „Indicativus im-

\*) *Buttm.* will wegen des fehlenden *ἄν* die Lesart *εἶχες* gefasst wissen: „*du hattest*, näml. als du die Anklage gegen mich aufnahmst — —, keine Gewalt über mich, es sei denn, dass sie dir von Gott dazu *verliehen* war.“ S. Stud. u. Krit. 1858. p. 501. Aber abgesehen von dieser nothdürftig herbeigezogenen nähern Zeitbestimmung des *εἶχες*, so bildet ja grade der *zweifellose* Besitz der *ἐξουσία* die Voraussetzung des folgenden *διὰ τοῦτο* etc. Bei der



perfecti sine ἄν h. l. in firmissima asseveratione longe est aptissimus," Kühner ad Xen. Anab. 7, 6, 21. S. auch Stallb. ad Plat. Sympos. p. 190. C. Bremi ad Lys. Exc. IV. p. 438 ff. Goth. Winer p. 273. Gegen Hermann's Behandlung dieser Spracherscheinung s. Hartung Partikell. II. p. 242 f. — δεδομένον) nämlich das ἐξουσιάζειν κατ' ἐμὸν. S. Kühner II. §. 421. Bernhardt p. 335. — ἄνωθεν) d. i. von Gott, 3, 3. 31. und ἐκ τοῦ οὐρανοῦ 3, 27.; nicht: vom Sanhedrin (Bolten, Seml.), nicht: vom Römischen Kaiser (Usteri, welcher die St. ganz missverstanden). Pilatus steht vor Jesu mit der ἐξουσία ihn zu verderben; von Gott aber hat er diese Gewalt, und er hätte sie nicht, wenn ihn Gott nicht zur Vollziehung seines Verhängnisses über Jesum bestimmt hätte. Deshalb aber (διὰ τοῦτο), weil er nämlich hier nicht in unabhängiger Selbstbestimmung, sondern als Organ des göttlichen Verhängnisses handelt, ist er zwar nicht von Sünde frei, da er Jesum wider seine Ueberzeugung, dass dieser unschuldig sei, verurtheilt, aber grösser an Schuld ist die Sünde des Ueberlieferers, da nicht diesem, sondern dem Pilatus die ἐξουσία gegen ihn von Gott gegeben ist. Die logische Richtigkeit des διὰ τοῦτο beruht darin, dass der παραδιδούς μὲ σοι der Hohepriester ist, welchem mithin über ihn, den Messias, keine Gewalt von Gott gegeben ist; dem Pilatus hingegen, dem Römischen Machthaber, ist diese Gewalt verliehen, weil er als Träger der höchsten obrigkeitlichen Macht die gottgeordnete Befugnis hat, über Jeden, der vor sein Forum gebracht wird, also auch über den als Kronprätendenten verklagten und überlieferten Messias zu entscheiden. Diese Gewalt trug Pilat. eben als Römischer Machthaber, welcher Gesichtspunkt daher die Sache nicht verwirrt (Luthardt), sondern klar legt. Wie δεδομ. nicht in den Begriff der Zulassung umzusetzen ist (Chrys.), so ist auch in διὰ τοῦτο nichts zu finden, was nicht der unmittelbare Context giebt, und daher nicht mit Euth. Zig. (vgl. Theophyl.) zu fassen: διότι ἐξουσίαν ἔχεις καὶ οὐκ ἀπολύεις με, und der geringere Grad der Schuld beruhe in der Schwäche und Furchtsamkeit des Pilat. (vgl. Luther); auch nicht mit Grot. (vgl. Beng. u. schon Rupert.): weil du nicht so gut wie die Juden (auf welche man ὁ παραδ. be-

---

Lesart ἔχεις, welche Buttm. vorzieht, erklärt er: „du hast keine Gewalt über mich, wenn sie dir nicht von oben her gegeben worden war,“ p. 494. Aber was soll hierbei das Plusquam. ἦν δεδομένον? Statt ἦν müsste sinngemäss ἐστὶ stehen.

zieht) wissen kannst, wer ich bin; auch nicht mit *Lampe*: weil die Juden keine solche Macht von Gott empfangen, vielmehr sich dieselbe *genommen* haben (*Luthardt*); sondern: weil du nicht aus eigener Machtvollkommenheit, sondern aus göttlicher Machtgebung gegen mich zu verfügen hast. — ὁ παραδιδούς) der mich dir überliefert; die Sache ist noch in actu, die Ueberbringer stehen draussen; daher das Praes. Der Ausdruck selbst aber kann nicht wie sonst bei Joh. (18, 2. 13, 2. 11. 21. 12, 4. 6, 64. 71. vgl. Mark. 14, 21.) den hier zur Vergleichung ganz fern liegenden Judas meinen, zumal σοι dabeisteht (gegen *Ewald*), auch nicht (so gewöhnlich) collectivisch von den Juden zu verstehen sein. Es ist vielmehr das Haupt der Juden, der Hohepriester Kaiaphas gemeint (so auch *Beng.*, vgl. *Luthardt* u. *Baumg.* p. 388.), welcher den Messias hätte anerkennen und sich keine Gewalt über ihn hätte anmaassen sollen. — μείζονα) vergleicht die Sünde des παραδιδούς mit der des Pilatus, nicht mit sich selbst, so dass ihre Schuld als durch Missbrauch der ἐξουσία des Pilat. vergrössert bezeichnet werde (*Calvin*, *Wetst.*, *Baur* \*). Die Schuld, welche der παραδιδούς an und für sich hatte, wurde ja durch das an die ordentliche Obrigkeit bewirkte Ueberliefern nicht vergrössert, welches vielmehr der ordnungsmässige Weg war.

V. 12. Ἐκ τούτου) nicht: von jetzt an (so gewöhnlich); denn ἐξήτει etc. ist ein besonderer Act, der gleich von den Juden mit Geschrei erwidert wird; sondern: aus diesem Grunde, wie 6, 66., durch diese Rede Jesu veranlasst (so auch *Luthardt* u. *Lange*). — ἐξήτει etc.) er versuchte, ihn loszulassen (10, 30. Luk. 5, 18. 13, 24. 19, 3. Act. 27, 30. al.). Worin dieser gemachte Versuch, welcher unvollendet blieb (daher *Imperf.*), näher bestanden habe, beruht auf sich. Was man gewöhnlich hinzudenkt, als ob μᾶλλον wie 5, 18. dabeistände: er suchte noch mehr, er suchte ernstlichst („vorher scheint er dem Joh. mehr nur ein Spiel damit getrieben zu haben,“ *Lücke*) u. dergl., ist eingelegt und zugetragen. — Mit ἐὰν τούτον etc. greifen die Juden klug genug wieder auf die politische Seite der Klage zurück, ὡς οὐ παροπτέαν τῷ Πιλάτῳ διὰ τὸν ἀπὸ τοῦ Καίσαρος φόβον, *Euth. Zig.* Wie sehr musste er, der

\*) *Baur* in d. theol. Jahrb. 1854. p. 283.: „Da du in meiner Sache die obrigkeitliche Gewalt über Leben und Tod hast, so ziehen sich die, die mich dir übergeben, für ihre an sich unsittliche Handlung eine um so grössere Schuld zu, wenn sie die dir gegebene obrigkeitliche Gewalt für ihre Zwecke missbrauchen.“

in so manchen Stücken seiner Verwaltung keine reine Sache hatte (Joseph. Antt. 18, 3, 1 ff. Philo de legat. ad Caj. p. 1033.), eine Anklage bei dem für seine Gewalt eifrigen und argwöhnischen Tiberius (Sueton. Tib. 58. Tacit. Ann. 3, 38.) vermieden zu sehen wünschen! — φίλος τοῦ Καίσαρ.) nicht im Titularsinne von *amicus Caesaris*, wie hohe Beamte diesen Titel führten (s. Wetst. u. Grimm z. 1. Makk. 2, 18.), bei welchem aber der Sinn: *Vertrauter* (Rath) des Cäsar statt findet; sondern: *dem Kaiser treu*, ihm hold gewärtig, seinem Interesse ergeben. — Wer zum Könige sich selbst macht, indem er sich nämlich dafür erklärt (vgl. 10, 33.), der erklärt sich damit (ἀντιλέγει) gegen den Kaiser. Sonach ist ἀντιλέγει nicht überhaupt: er rebellirt (Kuinoel) oder er widersetzt sich (Grot., de Wette, Maier) zu nehmen; den Nachdruck aber haben die Correlate βασιλέα und Καίσαρι.

V. 13. Diese Reden schlagen bei dem vor Rom und dem Kaiser zagenden Pilat. durch. Er will nun förmlich und feierlich das Enderkenntniss abgeben, was nicht im Prätorium, sondern *ausserhalb* im Freien geschehen musste (s. Joseph. Bell. 2, 9, 3.), lässt daher Jesum herausbringen, und setzt sich, auf dem Richterstuhle Platz nehmend, auf die Stätte, welche Lithostroton, Hebräisch aber Gabbatha hiess. — ἐπὶ τοῦ βήματος) Modalbestimmung von ἐκάθ. εἰς τόπον. — Da τόπος hier einen bestimmten und namhaften Ort bezeichnet, so bedurfte es des Artikels so wenig wie πόλις, ἀγρός u. dergl. in solchen Fällen. Vrgl. Matth. 27, 33. Kühner II. p. 129. — Der Platz, wo das Tribunal stand, vor dem Prätorium in Jerus., führte den Griechischen, von seinem Mosaikboden (s. Wetst. u. Krebs p. 158 f.) entstandenen Namen Λιθόστρωτον, in der Aramäischen Landessprache aber den von seiner erhöhten Beschaffenheit herrührenden ܠܬܗܝܬܐ, also zwei verschiedene Namen, von verschiedenen Eigenschaften desselben Platzes entnommen. Uebrigens wird diese Stätte weder bei Joseph., noch bei den Rabbinen erwähnt. Abzuleiten ist der Name Γαββ. nicht von γῆ, Hügel, wogegen das doppelte β sein würde (vgl. Γαβαθā Joseph. Antt. 5, 1, 29.), sondern von גב, Rücken, Buckel. S. überhaupt Fritzsche Verdienste Tholuck's p. 102. Tholuck Beitr. p. 119 ff.

V. 14. Tag und Stunde des entscheidenden Moments, wornach dann mit καὶ λέγει etc. die Erzählung fortgeht, ohne dass ἦν δὲ — ἐκτε in Parenthese (sondern mit Lachm.

zwischen zwei Punkte) zu stellen ist. — παρασχ. τοῦ πάσχα) Damit die παρασκευή nicht von der allwöchentlichen, auf den Sabbath bezüglichen (V. 31. 42. Luk. 23, 54. Mark. 15, 42. Matth. 27, 62. Joseph. Antt. 16, 6, 2. al.) verstanden, sondern auf den Passah-Festtag, dessen Vorbereitungstag gewesen sei, bezogen werde, setzt Joh. ausdrücklich τοῦ πάσχα hinzu. Allerdings war er ein Freitag, mithin auch Rüsttag auf den Sabbath, aber nicht diese Beziehung soll hier bemerklich gemacht werden, sondern die Beziehung auf das am Abend des Tages eintretende Passahfest, dessen erster Festtag nach Joh. auf den Sabbath fiel. Der Ausdruck entspricht dem Hebr. ערב חמשה עשר zwar nicht dem Worte nach (denn παρασκευή ist = ערבחה), aber sächlich. Die Ausleger, welche die Abweichung des Joh. von den Synoptikern hinsichtlich des Todestages Jesu nicht anerkennen (s. z. 18, 28.), erklären: der Freitag in der Passahzeit (s. bes. Wieseler p. 336 f. Wichelhaus p. 209 f.). Allein erst in der spätern kirchlichen Sprache heisst παρασχ. gradezu Freitag (s. Suicer. Thes.), und zwar vermöge der dabei zu denkenden Beziehung auf den Sabbath, welche aber hier nicht hinzugedacht werden kann, da eine andere Genitivbeziehung ausdrücklich dabei steht. Mit Unrecht beruft man sich auf die Analogie von Ignat. Phil. 13. (b. Drössel p. 274.): wo es heisst, man solle am Sonntag oder Sabbath nicht fasten πλὴν ἑνὸς σαββάτου τοῦ πάσχα; denn theils ist σάββατον an und für sich eine vollständige Tagesbezeichnung, theils heisst hier σάββ. τοῦ πάσχα nicht einmal der Sabbath in der Osterzeit, sondern der Sabbath des Ostertages, d. h. der Sonnabend, welcher dem Ostertage vorangeht, der Ostersonnabend. Um so entschiedener zu verwerfen aber ist diese harmonisch erzwungene Auskunft, da auch alle übrigen Zeitangaben des Joh. den Tod Jesu vor den ersten Festtag (s. z. 13, 1. 18, 28.) setzen, und da Joh., wenn er den ersten Festtag als den Sterbetag vor Augen gehabt hätte, diesen nicht so unbestimmt „der Freitag im Passah“ (welcher ja auch jeder andere der 7 Festtage hätte sein können) bezeichnet haben würde, zumal hier, wo er so genau verfahren will, dass er auch die Stunde angiebt. Vrgl. Rück. Abendm. p. 31 ff. Hilgenf. Paschastr. p. 149 f. Gegen Schneckenb. Beitr. p. 1 ff., welcher durch Beziehung der παρασχ. auf das Garbenfest ebenfalls den 15. Nisan als Todestag, aber einen Mittwoch, herausbringt, s. Wieseler p. 338 f. — ἔκτῃ) nach Jüdischer Stundenzählung, also Mittags 12 Uhr, —

wieder eine Abweichung von den Synoptikern, nach denen (s. Mark. 15, 25., womit auch Matth. 27, 45. Luk. 23, 44. stimmt) Jesus schon Morgens neun Uhr gekreuzigt wird, welcher Unterschied, zumal bei dieser grossen Thatsache, viel zu viel Zeit umfasst, um ihn in eine blose Unbestimmtheit der Stundenangabe aufgehen zu lassen (*Lange*). Da aber nicht mit *Hofm.* \*), dem *Lichtentst.* beistimmt, abgetheilt werden kann: ἦν δὲ παρασκευή, τοῦ πάσχα ὥρα ἦν ὡς ἔκτι, es war aber Rüsttag, um die sechste Stunde des Passahfestes (nämlich von Mitternacht an gerechnet) war es, welche gewaltsame Künstelei das παρασκευή trotz des dabeistehenden τοῦ πάσχα absolut hinstellen und eine beispiellose Art der Stundenzählung, nämlich des Festes, nicht des Tages (gegen 1, 40. 4, 6. 52.) ergeben würde; da ferner die Lesart an u. St. sowohl äusserlich als auch innerlich gesichert, die schon alte Annahme eines Schreibfehlers aber (*Euseb.*, *Beng.*; — *Ammon.*, *Sever.*, τινὲς bei *Theophyl.* nehmen eine Verwechselung der Zahlzeichen γ und ς an) rein willkürlich ist, eben so willkürlich \*\*) ferner die Annahme, dass Joh. nach Römischer Stundenzählung rechne (*Rettig*, *Tholuck*, *Olsh.*, *Krabbe*, *Hug*, *Maier*, *Ewald*; auch im Wesentlichen so *Wieseler* p. 414., den grade um Mitternacht eintretenden ersten Festtag Ex. 12, 29. zu Hülfe nehmend), und da aus der dritten Stunde des Markus kein drittes Tagesviertel gemacht werden kann (*Aret.*, *Grot.*, *Wetst.* u. A. bei *Wolf*, vrgl. *Krafft* p. 147.; s. dagegen Mark. 15, 33 f.): so muss die Verschiedenheit belassen werden, wie sie ist, und dem Jünger, der unter dem Kreuze gestanden, der Vorzug gebühren. Unwahrscheinlich in sich aber ist die Johann. Stundenangabe nicht, da die vielfachen Vornahmen in und bei dem Prätorium, denen auch die Sendung an Herodes Luk. 23, 7 ff. mit einzurechnen ist (s. z. 18, 38.), wohl von πρωτὶ 18, 28. bis Mittag sich hingezogen haben können, die Execution aber

\*) In der Zeitschr. f. Prot. u. Kirche 1853. Oct. p. 260 ff. u. Schriftbew. II. 2. p. 204 f. Solche Kunstgriffe erinnern nur zu sehr an die Procedures, mit denen einst Dr. *Paulus* aus den Texten machte, was ihm nöthig schien.

\*\*) Ja grade an u. St. zeigt sich die Unzulässigkeit der Römischen Stundenzählung. Denn ward Jesus πρωτὶ 18, 28. nach dem Prätorium gebracht, so kann unmöglich nach allen hier vorgekommenen Verhandlungen mit Einschluss der Geiselnahme, Verspottung, Sendung nach Herodes (welcher ihn ἐν λόγοις ἱκανοῖς Luk. 23, 9. befragte und verspottete) schon Morgens 6 Uhr, also etwa nach 1—2 Stunden, die Angelegenheit zur Spruchreife gediehen sein.



auf dem nahe gelegenen Richtplatze dem Richtspruche rasch und ohne Zwischenfall gefolgt, und der Tod Jesu ungewöhnlich früh eingetreten sein muss, den Spielraum, welchen das *ὥσεί* offen lässt, nicht einmal in Anschlag zu bringen. Vrgl. Marcus Gnost. b. Iren. Haer. 1, 14, 6.: *τὴν ἑκτὴν ὥραν, ἐν ᾗ προσηλώθη τῷ ξύλῳ*. Wie man aber selbst diese Stundenangabe aus der Vorstellung des Passahlamms herleitet (der Verf. habe das *בין הערבים* Ex. 12, 6. Lev. 23, 5. Num. 9, 3. herausbringen wollen!), s. b. *Weisse* Evangelienfrage p. 131. — *ἴδε ὁ βασιλ. ὑμῶν!*) Pilatus ist zwar mit Besteigung des Richtstuhls zur Ueberwindung seines Rechtsgefühls bestimmt; aber gleichwohl, in diesem entscheidenden Momente, mit seiner sittlichen Schwäche zwischen der doppelten Furcht vor dem Gottessohn und dem Kaiser, macht er erst noch, ehe er wirklich nachgiebt, die *bittere* Motion gegen die Juden: *siehe, da ist euer König!* unklug, wirkungslos, aber wenigstens dem Ingrimme seiner widerwilligen Stimmung ein Genüge tuend.

V. 15 f. Die Bitterkeit erbittert noch mehr. Auf das ungestüme Geschrei, welches die Kreuzigung fordert, ist die Frage des Pilat.: *euern König soll ich kreuzigen?* nur der unkräftige Nachklang des *ἴδε ὁ βασ. ὑμ.*, wornach mit dem entschiedenen, wenngleich den Sinn der Hierarchie perfid verleugnenden *οὐκ ἔχομεν βασιλέα* etc. die nochmals erregte Furcht vor dem Kaiser endlich den Procurator völlig entwaffnet, so dass also jetzt (*τότε οὖν*) das tragische schmachvolle Endergebniss der richterlichen Thätigkeit herauskommt: *Χριστὸν ἐκὼν ἀέκων ἀδίκῳ παρέδωκεν ὁλέθρου*, Nonn. — *αὐτοῖς*) den Oberpriestern V. 15. Diesen ward Jesus übergeben (falsch *B. Crus.* *παρέδ.* bezeichne das *Nachgeben*; so auch *Grot.*), damit er unter ihrer Leitung von Römischen Soldaten (V. 23., vrgl. Matth. 27, 26. 27.) gekreuziget würde. Vrgl. 8, 28. Act. 2, 23. 3, 15. — Ueber das Kreuzigen überh. s. z. Matth. 27, 35.

V. 17 f. Das *Subject* von *παρέλ.* u. *ἡγαγ.* sind nothwendig nach V. 16. die *ἀρχιερεῖς*, nicht die Soldaten (*de Wette*, *B. Crus.* u. Aeltere). Jene sind die handelnden Personen \*), was das dienstliche Mitwirken der Soldaten (V. 23.) nicht ausschliesst. — *βαστ. αὐτῷ τὸν σταυρ.* (s. d. krit. Anm.): *sich das Kreuz tragend*. S. z. Matth. 27, 32. und über *Golgotha* z. Matth. 27, 33. — *ἐν τεῦθ. κ. ἐν τεῦθ.*)

---

\*) wodurch auch bestätigt wird, dass Joh. nicht an den ersten Festtag gedacht hat, der ja die Geltung des Sabbaths hatte.

vrgl. LXX. Dan. 12, 5.; ἐνθεν καὶ ἐνθεν Herod. 4, 175. Soph. Aj. 712. Xen. Cyr. 6, 3, 3. 1. Makk. 6, 38. 9, 45. 3. Makk. 2, 22. Zur Sache vrgl. Luk. 23, 33. Joh. hebt das Moment besonders hervor, noch μέσον δὲ τ. Ἰησ. hinzusetzend. Ob und wie fern die Juden *absichtlich* so verfahren, beruht auf sich. Vielleicht, dass sie ihrem „König“ höhnisch den *Ehrenplatz* zuwiesen! Dass Pilatus sie selbst habe damit verspotten wollen nach 1. Reg. 22, 19. (*B. Crus., Brückn., Lange*), ist nicht anzunehmen, da das Subject von ἐσταίον. die Juden sind, unter deren Leitung die Kreuzigung der Hauptperson geschieht und zugleich die beiden Nebenpersonen mit abgethan werden. Erst V. 19. tritt Pilat. ein.

V. 19 f. Ἐγγραψε) nicht nachholend: *er hatte geschrieben* (*de Wette, Tholuck*), sondern: *er schrieb* (liess schreiben), während draussen die Kreuzigung geschah; und als sie geschehen war, liess er den τίτλος (sollennere Römischer Ausdruck für eine öffentliche Aufschrift, insonders auch für die den Delinquenten und sein Verbrechen nennende Schrifttafel, s. *Lips. de cruce* p. 101. u. *Wetst.*) auf das Kreuz setzen. Er selbst war bei der Kreuzigung nicht zugegen, Mark. 15, 43 f. — ὁ βασιλ. τῶν Ἰουδ.) consequente Bitterkeit in der Bezeichnung Jesu. — V. 20. τῶν Ἰουδαίων) der hierarchischen Parthei. — ἐγγυὺς ἦν etc.) S. z. Matth. 27, 33. — καὶ ἦν γεγραμμ. etc.) nicht mehr von *ἐν* abhängig, da τῶν Ἰουδαίων V. 20. nicht wie V. 19. im allgemeinen Sinne zu nehmen ist. Vielmehr reiht es an das erste Moment, weshalb die ἀρχιερεῖς ihren Antrag V. 21. an Pilat. stellten (τοῦτον — Ἰουδαίων V. 20.), einen zweiten hierzu motivirenden Umstand, nämlich: *es* (das auf dem τίτλος Stehende) *war in drei Sprachen geschrieben*, so dass es von Jedermann, auch von den Auswärtigen, gelesen werden konnte. Eine sogar *viersprachige* Aufschrift auf dem Grabe des Gordianus s. b. Jul. Capitolin. 24.

V. 21 f. Die Jüdische Gegnerschaft Christi hat mit hierarchischem Tact die grollende Bitterkeit aus dem τίτλος herausgelesen, daher die Oberpriester unter ihnen bei Pil. beantragen u. s. w. — μὴ γράφει) Das Schreiben, weil noch abzuändern, ist als noch nicht abgeschlossen gedacht. — ὁ γέγραφα, γέγραφα) gemessene Bezeichnung, dass es bei dem Geschriebenen unabänderlich sein Bewenden behalte. Analoge Formeln aus Rabbinen s. b. *Lightf.* Vrgl. auch 1. Makk. 13, 38.: ὅσα ἐστήκαμεν — ἐστήκε. Jetzt zu spät steht der vorher so Charakterschwache fest. In

diesem untergeordneten Punkte wenigstens will er seinen Sinn haben und sich keine Blösse geben!

V. 23 f. *Οὖν*) knüpft die Geschichte, nach der Zwischenerzählung von der Ueberschrift, wieder an V. 18. an. *ἔσταύρωσαν*) denn sie waren die *Vollzieher* der Kreuzigung. — *τὰ ἱμάτ. αὐτοῦ*) seine *Kleidungsstücke*, jedoch mit Ausnahme des nachher besonders genannten *χιτῶν* (des hemdartigen Untergewands). Der Bericht des Joh. ist genauer und vollständiger als der der Synoptiker (Matth. 27, 35. Mark. 15, 24. Luk. 23, 34.). — *τέσσαρα*) es waren also 4 Soldaten, das gewöhnliche *τετράδιον στρατιωτῶν* (Act. 12, 4.). — *ἐκ τῶν ἄνωθεν ἵφαντός δι' ὅλου*) von oben an (wo das Kopfloch war, *ἀπ' ἀνέως*, Nonn.) gewebt ganzdurch, durchweg, so dass also das Kleid ein einziges von oben ganz durchgehendes Gewebe war, ohne Naht, — ähnlich dem Priesterkleide b. Joseph. Antt. 3, 7, 4. S. Braun de vestitu Hebr. p. 342 ff. Rosenm. Morgenl. V. p. 273 f. Zum adverbialen *δι' ὅλου* vrgl. Asclep. 16. Nicand. 1. Plut. Mor. p. 695. F. Bernhardt p. 235., auch *δι' ὅλων* Plat. Soph. p. 253. C. — *ἵνα ἡ γραφή* etc.) Dieses Loosen um den *χιτῶν* nach der Vertheilung der *ἱμάτια* geschah nicht zufällig, sondern im Zusammenhange der göttlichen Bestimmung zur Erfüllung der Schrift, welche sagt u. s. w. Die Stelle ist Ps. 22, 19. genau nach den LXX. Der theokratische Dulder des Ps. ist Typus des Messias. „*Vertheilt haben sie meine Kleider für sich selbst, und über meine Kleidung Loos geworfen*“, — diese Klage des Psalmisten, der sich schon dem Verbrechertode und der damit verbundenen Vertheilung seiner Kleider unter seine Henker verfallen sieht, hat in der entsprechenden Behandlung des Messias, sofern man auch über dessen Kleidung (thatsächlich über dessen Unterkleid) *geloost* hat, ihre Erfüllung gefunden. In dieser Erfüllung war der *χιτῶν* dasjenige Stück, an welchem das *ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου ἔβαλον κλῆρος* sich geschichtlich vollzog, weshalb aber nicht zu sagen ist, Joh. habe *τὸν ἱματισμόν* gleich *τ. χιτῶνα* genommen (*Lücke, de Wette*). — *οἱ μὲν οὖν στρατ. τ. ἐποί.*) Einfache (an Herodot erinnernde) Schlussformel dieser *Soldaten*-Scene. Ueber *μὲν οὖν* s. z. Luk. 3, 18. — *ταῦτα*) das V. 23. 24. Berichtete.

V. 25—27. Eine andere, vom Joh. eigenthümlich ausgewählte Erzählung, — so erhaben und ergreifend an Inhalt, wie einfach und zart in der Form, um so ungerechter unter die Mythen verwiesen (*Strauss*), wengleich bei den Synoptikern (Matth. 27, 56. Mark. 15, 40.) die genannten

Frauen von ferne stehen, welches Fernstehen nach unserer Scene (nicht vorher, wie *Lücke* u. *Olsh.* wollen, aber gegen die Stellung im synoptischen Bericht) zu setzen ist. — ἡ μήτηρ αὐτοῦ — Μαγδαληνή) Werden hier nur drei Frauen genannt (gewöhnliche Meinung), so dass Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ Apposition zu ἡ ἀδελφή etc. ist; oder vier Frauen (*Wieseler* in d. Stud. u. Krit. 1840. p. 648 ff., *Lücke*, *Lange*, *Ewald*), so dass Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ für sich zu nehmen ist, und die Frauen in zwei Paaren aufgeführt werden? So hat schon *Syr.* gefasst, und daher vor Μαρία ein καί eingeschoben (wie auch *Aeth.* u. *Pers.*); so haben auch *Lachm.* (ed. min., nicht in der grossen Ausgabe), *Tischend.* u. *de Muralto* interpungirt (ohne Komma nach Κλωπᾶ). Da es höchst unwahrscheinlich an sich und durch kein Beispiel nachgewiesen ist, dass zwei Schwestern denselben Namen gehabt; da es ferner der Eigenthümlichkeit des Joh., seinen eigenen Namen nicht zu nennen, entsprechend ist, wenn er auch seine Mutter\*), wie selbst seinen Bruder Jakobus (s. z. 1, 42.), nicht namentlich anführt, und da nach Matth. 27, 56. Mark. 15, 40. Salome mit unter jenen Frauen gewesen: so ist *Wieseler's* Ansicht, welcher gegründete Bedenken durchaus nicht entgegenstehen (ungenügend ist, was *Luthardt*, *Brückn.*, *Lichtenstein* u. *Ebrard*, welcher letztere ἀδελφή sogar Schwägerin heissen lässt, eingewendet haben), vorzuziehen, so dass also die ungenannte ἡ ἀδελφή τῆς μητρὸς αὐτοῦ Salome, die Mutter des Johannes ist. — ἡ τοῦ Κλωπᾶ des Klopas Weib, nach Matth. 27, 56. Mark. 15, 40. Luk. 24, 10. des jüngern Jakobus Mutter, daher Klopas = *Alphäus*, *Ἰσὴρ*, Matth. 10, 3. zu nehmen ist. Nach *Ewald* (p. 324.) hingegen: des Kleopas Luk. 24, 18. Mutter. — Μαγδαλ.) S. z. Matth. 27, 56. — Dass Jesus dem Johannes die Sorge für die Maria befiehlt, obgleich diese noch mehr Söhne hatte, — diess zu erklären genügt nicht der Unglaube der Brüder (7, 5.), denn dessen baldige Ueberwindung (Act. 1, 14.) konnte ihm schwerlich verborgen sein, sondern es setzt die allgemeine Gewissheit Jesu voraus, dass überhaupt in keines Andern Hände diess theuere Vermächtniss so gut niedergelegt sei. — Die Worte an den

---

\*) Zwar nennt er 21, 2. seinen Vater. Aber dieser erscheint so unbetheiligt in der evangelischen Geschichte, dass er dem Joh. in seinem christlichen Verhältnisse mehr fremd und fern dastehen konnte, und für dessen Nennung nicht, wie bei der Mutter, in einer zarten geistigeren Rücksichtnahme ein Bedenken finden mochte.

Jünger: *siehe, deine Mutter*, verstossen nicht dagegen, dass derselbe seine wirkliche Mutter noch hatte, sondern lassen sein Verhältniss zu dieser unberührt, und bilden mit dem *ἴδε ὁ υἱός σου* einen Parallelismus, der die kindliche Sorge und Obhut aussagt, welche Maria einerseits vom Joh. zu *erwarten*, Johannes aber anderseits der Maria zu *leisten* habe. — καὶ ἀπ' ἐκείνης τῆς ὥρας etc.) nicht zu parenthesiren; streng wörtlich zu nehmen, dass Joh. *sofort* nachdem Jesus am Kreuze vollendet hatte, das Vermächtniss antrat. Ob und wo er ein wirkliches eigenthümliches Besitzthum gehabt habe, beruht auf sich. Nahm er die Maria in seine *Wohnung*; in seinen mit der Salome und vielleicht mit seinem Bruder gebildeten *Familienkreis* auf, so hatte das εἰς τὰ ἴδια (vgl. 16, 32.) schon seine Richtigkeit. — Gut bemerkt *Ewald* zu solchen Zügen individueller Bedeutung im Evangel. Joh.: „es war für ihn im Späalter ein süsser Lohn, sich an alles das lebhafter zurückzuerinnern, für die Leser aber ist es auch ohne seinen Willen ein Zeichen, dass nur Er diess Alles geschrieben haben könne.“ Wäre freilich die Bezeichnung des von Jesu *geliebten* Jüngers als *Selbstbezeichnung* nur eine anmaassende und schnöde *Selbstüberhebung* (*Weisse* d. Evangelienfrage p. 61.), so könnte nur Er diess Alles *nicht* geschrieben haben. Aber das Bewusstsein bevorzugter Liebe vom Herrn, wahr, klar und noch im Herzen des Greises mit aller Innigkeit und Stärke glühend, ist ohne die tiefste Demuth ungedenkbar, und diese Demuth, welche mit dem Sinn von Mark. 10, 35 ff. Luk. 9, 54. längst nichts mehr gemein hat, hat grade in dem allereinfachsten ὃν ἡγάπα ihren entsprechendsten Ausdruck und ihr nothwendiges heiliges Recht, so wenig zu verschweigen oder zu verläugnen wie das Bewusstsein des Paulus 1. Kor. 15, 10.

V. 28. Μετὰ τοῦτο) nach dieser Scene mit Maria und Joh. — εἰδὼς etc.) *da er sich bewusst war, dass schon sein Tod da sei, dass mithin schon Alles vollendet sei, um die Schrift hinsichtlich der Verwirklichung ihrer Weissagungen von seinem irdischen Werke zur Vollendung zu bringen*, begehrt er nun noch an diesem Ziele der Vollendung eine Erquickung und spricht: *mich dürstet*. Sonach ist ἵνα τελ. ἡ γραφή auf πάντα ἤδη τετέλ. zu beziehen, wie *Cy-rill. (?)*, *Michael.*, *Seml.*, *Thalem.*, v. *Hengel* (Annot. p. 62 ff.), *Paulus*, *Tholuck*, *Hofm. \**), *Luthardt*, *Lange*, *Beng.* verbun-

\*) Weissag. u. Erf. II. p. 146. Dagegen ist *Hofm.* im Schriftbew.



den haben. Diess ist die *richtige* Structur, weil πάντα ἤδη τετέλ. an eine noch *rückständige* Schrifterfüllung nicht denken lässt, und mithin die Verbindung von ἵνα τελ. ἡ γρ. zu λέγει ausschliesst; weil ferner τελειώθη eben um seiner Beziehung auf τετέλ. willen *gewählt* ist (es ist die πλήρωσις der Schrift, *woran nun nichts mehr fehlt*), und weil Joh. die telische Angabe: „damit die Schrift erfüllet würde“, niemals dem erfüllenden Momente *vorangehen* lässt, auch immer, wo ein einzelnes bestimmtes Factum das Erfüllende ist, die betreffende Schriftstelle wirklich *anführt* (17, 12. ist Zurückweisung auf eine früher schon *angeführte* Stelle). Aufzugeben ist daher die *gewöhnliche* Auffassung (Chrys., Theophyl., Euth. Zig., Rupert. u. V., auch Lücke, de Wette, B. Crus., Baur, Ewald): ἵνα τελ. etc. gehe auf λέγει διψῶ, so dass es den Schriftgrund des Durstes, welchen Jesus geäussert, und der Essigtränkung, welche man ihm gab, enthalte, und Ps. 69, 22. die gemeinte Stelle sei, wo aber das Essigtränken das Werk des Hohns und der Bosheit ist, was hieher nicht passt. — πάντα ἤδη τετέλ.) τούτέστιν ὅτι οὐδὲν λείπει τῇ οἰκονομίᾳ, Chrys.; ἤδη (bereits) weist auf das sehr frühe Eintreten seines Todes hin (Nonn.: θοῶς).

V. 29 f. ἔκειτο) wie 2, 6. — ὄξους) saurer Soldatenwein, posca. Von dem *Betäubungstranke*, den Jesus verschmäht hatte (Matth. 27, 34 f. Mark. 15, 23 f.), hat Joh. nichts. Ueber den Luk. 23, 36. dargereichten Trank s. z. d. St. — Das Subject von σπόγγον etc. wird nicht genannt; doch kann über die Gemeinten (die Soldaten) kein Zweifel sein. — ὑσσώπων) *genauer* als Matth. 27, 48., und da der Ysop 1 bis 1½ Fuss hohe Stengel treibt (Bochart Hieroz. I. 2, 50.), so war ein solcher völlig hinreichend, um den Mund Jesu an dem nicht hohen (Salmas. de cruce p. 284.) Kreuze zu erreichen. — αὐτοῦ τῷ στόματι) ihm zum Munde. — τετέλεσται) ganz wie V. 28., auf das Werk Jesu zu beziehen. Vrgl. 17, 4. Es ist von ihm vollbracht mit dieser *That des Todesleidens*. Treffend übrigens Beng.: „hoc verbum in corde Jesu erat V. 28., nunc ore profertur.“ — παρέδ. τὸ πν.) er übergab (an Gott) seinen Geist, charakteristische Bezeichnung des Sterbens, nach dem, was bei Jesu das Sterben war. Es ist die *thatsächliche* Uebergabe; die *wörtliche* Luk. 23, 46. scheint der weiterbildenden Ueberlieferung anzugehören, würde aber nach

---

II. 1. p. 314. zur Verbindung von ἵνα τελ. ἡ γρ. mit λέγει übergetreten.

der Neigung des Hauptes nicht mehr passen, und daher hinter *τετέλεσται* anzunehmen sein.

V. 31. *Ὁὖν*) also, da Jesus bereits todt war. Ihr Ziel war schon erreicht; so sollte nun auch der Sabbath noch sein Recht haben. „Magnifici honoratores Dei, cum in conscientia mala reposuissent sanguinem justī“, *Rupert.* — *ἵνα μὴ μείνῃ* etc.) Gegen die Römische Sitte, die Leichname am Kreuze verwesen zu lassen (vrgl. z. Matth. 27, 58.), hat man Seitens der Juden die Vorschrift von der Abnahme der *Gehenkten* Deut. 21, 22 f. (vrgl. Joseph. Bell. 4, 5, 2. u. s. *Ewald* Alterth. p. 159.) in vorliegendem Falle, wo mit Sonnen-Untergang der Sabbath eintrat, und *dieser* Sabbath *gross* war, anzuwenden, und somit die Gekreuzigten noch vor Eintritt des Sabbaths abgenommen und beerdigt zu sehen gewünscht. — *παρασκευῇ*) weil es *Vorbereitungstag* war, nämlich *τοῦ σαββάτου*, auf den Sabbath. *Diese* Beziehung von *παρασκ.* folgt nothwendig aus *ἐν τῷ σαββάτῳ*. Die Parenthese aber *ἣν γὰρ μεγάλη* etc. weist nach, weshalb man insonders den *damaligen* Sabbath durch das Verbleiben der Leichen am Kreuze nicht entheiligt haben wollte, denn es war *gross*, d. i. vorzugsweise heilig (vrgl. 7, 37.), der Tag jenes Sabbaths, weil er nämlich zugleich *erster Passahtag*, der 15. Nisan war. Dadurch war er ein Sabbath *in doppelter Potenz*, da auch der erste Festtag den Charakter eines Sabbaths hatte (Lev. 23, 7—15.). Mit einem quartodecimanischen Sprachgebrauch (*Hilgenf.*) hat die Bezeichnung des Sabbaths an u. St. nichts zu thun. S. *Steitz* in d. Jahrb. f. Deutsche Theol. 1861. p. 113 ff. Als *zweiter* Festtag aber, wofür ihn die Harmonistik ausgiebt (s. z. 18, 28.), könnte er nur deshalb *μεγάλη* heissen, weil an diesem Tage, d. i. den 16. Nisan, das *Garbenfest* Lev. 23, 10 ff. war (s. bes. *Wieseler* p. 385 f. 344.). Aber wie hätte Joh. *diese* Beziehung ohne alle Andeutung bei den Lesern voraussetzen können? Diese konnten sich die *μεγαλότης* jenes Sabbaths nur aus V. 14. erklären, daraus nämlich dass die *παρασκευῇ τοῦ σαββάτου*, von welcher Joh. redet, nach V. 14. zugleich *παρασκευῇ τοῦ πάσχα* war. — *ἵνα κατεργῶσιν* etc.) denn zwei lebten ja noch, und auch von Jesu hatten sie wenigstens die Gewissheit des wirklichen Todes nicht. Das *Zerschmettern der Beine* mit Keulen (*crurifragium*, *σκελοκοπία*) sollte den Tod beschleunigen (wie es auch Joh. offenbar ansieht, vgl. V. 33.), und zwar auf eine grausame Weise, um der Härte der Strafe nichts zu entziehen. S. *Lactant.* Instit. div. 4, 26. *Lips.* de cruce 2, 14. Es kommt auch als Strafe für sich

vor, Sueton. Aug. 67. Senec. de ira 3, 32. u. s. überh. *Wetst.* auch *Lipsius* ad Plaut. Asin. 2, 4, 68. Das Hinzukommen eines *Gnadenstichs*, durch welchen (nicht durch das Crurifragium an sich) der Tod bewirkt worden sei, ist nicht zu erweisen, am wenigsten aus V. 34. gegen *Michael.*, *Seml.*, *Kuinoel*, *Hug.* Ueber die Form κατεαγ. s. *Winer* p. 66.

V. 32 f. Wegen Mark. 15, 39. (vgl. Matth. 27, 54.) anzunehmen, diese Soldaten seien *andere* (von Pilatus hinausgeschickte) gewesen, als die Jesum gekreuziget hatten (*Storr*, *Kuinoel*, *Olsh.*, *Maier*, *Lange*), ist mit nichts im Texte angedeutet, wo vielmehr οἱ στρατιῶται die bereits bekannten Kriegsknechte sind. Das ἡλθον ist nur *schildernd*, und der *Hauptmann* bleibt bei Joh. ausser Betracht. — Da sie an Jesum zuletzt kamen, so ist zu denken, dass sie je zwei an beiden Seiten anfangen.

V. 34. Die Soldaten unterliessen das Beinebrechen bei ihm, als bei einem bereits Gestorbenen zwecklos. *Einer jedoch stach ihn mit einer Lanze in die Seite.* Weshalb? Nicht um zu *probiren*, ob er wirklich todt sei; denn nach dem Contexte trat der Stich an die Stelle des Beinbrechens. Daher muss nach Analogie des letztern als Zweck des Stiches angenommen werden: um den Tod Jesu ganz *sicher zu stellen*, d. i. für den Fall, dass er noch nicht ganz todt sein sollte, ihn völlig zu tödten. — τ. πλευράν) welche? erhellt nicht; doch war ihm die *linke*, wenn er vor dem Kreuze stand, am natürlichsten zur Hand. — ἐννεξε) Weder das Wort selbst (da νόσσειν gewöhnlich das heftige Stossen oder Stechen ist; besonders häufig bei Homer, s. *Duncan* ed. Rost. p. 796.), noch die Person des rohen Kriegsknechtes, noch die Waffe (*Lanze*), noch die Absicht des Stiches, noch die nach 20, 27. anzunehmende Tastbarkeit der Wundenöffnung, noch ἐξεκέντησαν V. 37. lassen die Fassung von einem oberflächlichen *Ritzen* zu (*Paulus*). — αἷμα κ. ὕδωρ) ist bei der Verschiedenheit und Bedeutsamkeit beider Substanzen gewiss nicht als *Hendiadys* („eine röthliche Lymphe“, *Paulus*) zu nehmen \*). Ob Blut und Wasser

\*) Darauf kam auch wieder *Hofm.* (Weissag. u. Erfüll. II. p. 148 f.) unwillkürlich zurück, indem er *unzersetztes*, noch *fließendes* Blut verstand — als Zeichen, dass der Leib Jesu der Verwesung entnommen gewesen. S. dagegen auch *Luthardt*. Doch hat *Hofm.* in s. Schriftbew. II. 1. p. 490. jene Fassung verlassen, und die Sache nun so vorgestellt: die Verblutung des Todten sei so vollständig gewesen, dass zuletzt nicht Blut, sondern Wasser geflossen

*gleichzeitig* oder *nach einander* herausgekommen, ergiebt sich aus den Worten nicht. Bei der *natürlichen* \*) Betrachtungsweise dieses doppelten Ausflusses findet man *entweder* 1) dass Jesus noch *nicht todt* gewesen, sondern eben durch den Stich *gestorben* sei, welcher das Pericardium mit seiner wässerigen Lymphe und zugleich die Herzkammer, aus welcher das Blut gequollen, getroffen habe (so die beiden Aerzte *Gruner* in der *Commentat. de Jesu Chr. morte vera non simulata* etc. Hal. 1805.), wogegen aber die Anschauung der ganzen apostolischen Kirche streitet, welche gewiss war, dass in der *Kreuzigung selbst* die Tödtung Christi geschehen sei. Oder 2) man nimmt an, dass sich im Leichnam das Blut *zersetzt* hatte (*Hase, Krabbe* u. M.), so dass *Serum*, Blutwasser, und *Placenta*, Blutkuchen, geschieden herausgetreten, welches geschiedene Herausfließen der Blutbestandtheile aber bei gesund gewesenen frischen Leichen anatomisch nicht zu begründen ist. Oder 3) man betrachtet zwar ebenfalls wie *Gruner* das *Herz* als durchstochen, nimmt aber den Tod Jesu als bereits *vorher* eingetreten an (*Beza, Grot., Wetst.* u. M.), wie auch *Ewald* *Gesch. Chr.* p. 493. (der Tod Jesu sei ein *plötzlicher Herzbruch* gewesen) für das Wahrscheinlichste hält. Nicht anders im Wesentlichen der Englische Arzt *William Stroud*,

---

sei, und diess sei dem Ap. ein Beweis gewesen, dass Jesu Leichnam der Verwesung, welche mit Zersetzung des Blutes beginne, entnommen geblieben sei. Vrgl. auch *Baumg.* p. 423 f. Aber eine so physiologische Beobachtung und Schlussfolge ist ohne irgend welche nähere Andeutung nicht anzunehmen; und von der *vollständigen* Verblutung, auf welche *endlich* Wasser gefolgt sei, sagt der Text nichts, sondern einfach nur von Blut und Wasser, welches herausgekommen.

- \*) Auf eine natürliche Weise in einem höhern Sinn erklärt *Lange* II. p. 1614 f. das Phänomen aus dem Processe der *Verwandlung*, in welchem der Leib Christi begriffen gewesen sei. Eine missliche Auskunft, bei welcher nicht allein eine klare Vorstellbarkeit abgeht, sondern auch der wesentliche und nothwendige Punkt der Wirklichkeit des *Todes*, als des Zustandes der Trennung vom Leibe, Gefahr läuft und statt des *Todes* der Eintritt einer andern *Lebensmodalität* der Leiblichkeit gedacht wird, überhaupt auch der Hergang dieser angenommenen Verwandlung sehr materiell verlaufen sein müsste. Zudem war der Leib des Auferstandenen noch nicht verwandelt (er isst noch, trinkt noch u. s. w.), zwar *verändert* und geistiger geworden, aber die *Verwandlung* tritt erst in der *Himmelfahrt* ein (vrgl. 1. Kor. 15, 51—53). Eine etwaige *Vorbereitung* dieser Verwandlung vom Eintritte des Todes an entzieht sich jeder nähern Vorstellung, und sehr übereilt ist der Schluss, dass sich diese Vorbereitung auch durch ein Zeichen an dem verletzten Leichnam habe kund geben müssen.

a treatise on the physical cause of the death of Christ, Lond. 1847. Vrgl. *Tholuck*, welcher ausser dem Herzbeutel auch die beiden Brustfellsäcke mit ihrer in Leichen vorhandenen Flüssigkeit in Berücksichtigung zieht. Diese Betrachtungsweise macht die ganz willkürliche Annahme *Ebrard's* p. 563 ff. von *Extravasaten* und *Sugillationen*, welche der Stich getroffen habe \*), entbehrlich, und würde völlig genügen, wenn überhaupt Joh. eine natürliche, physiologische Wirkung des Lanzenstosses hätte berechnen wollen. Aber abgesehen davon, dass er nichts beibringt, um bei ὕδωρ nicht an wirkliches Wasser, sondern an Lymphe (ιχώρ) denken zu lassen, so will er die Erscheinung offenbar als etwas ganz *Unerwartetes*, *Ausserordentliches*, *Wundersames* darstellen. Nur dadurch ist seine feierliche Bethuerung V. 35., und die Ueberzeugungskraft von der Messianität Jesu, welche er in der Wahrheit des ἐξῆλθεν etc. findet, zu begreifen. Es war ihm nicht ein *Nebenumstand* (*Ebrard*, vrgl. *Lücke* z. V. 35., *Brückn.*), der den *stechenden Soldaten* von dem Tode des Gekreuzigten überzeugte, sondern ein *bedeutsames Wunder*, ein σημεῖον, welches noch den Leichnam als den des *Messias* darstellte (τρανῶς διδάσχον, ὅτι ὑπὲρ ἄθροπον ὁ ννγείς, *Euth. Zig.*), von dessen specifischer Wirksamkeit Blut und Wasser die sprechenden *Symbole* sind, sofern er nämlich durch Blut das Erlösungswerk vollbracht hat und mittelst Wassers (d. i. mittelst der durch die Taufe geschehenden Geburt von oben, 3, 5.) es zueignet, eine Bedeutsamkeit, die auch *Tholuck* im Sinne des Evang. für wahrscheinlich hält. *Luther*: „unsere Erlösung ist in dem Wunderwerk verborgen.“ Vrgl. 1. Joh. 5, 6., wo jedoch τὸ ὕδωρ nach Maassgabe des *geschichtlichen* Gesichtspunktes (ἐλθών) voransteht. Bei diesem exegetischen Ergebnisse, dass das Herauskommen von Blut und Wasser ein *wunderbares σημεῖον* gewesen \*\*), ist stehen zu bleiben, auf den Nachweis des Na-

\*) sie seien durch die Muskelausdehnung entstanden, und aus ihnen sei das Wasser hervorgekommen; beim Tieferdringen aber habe die Lanze auch noch Stellen flüssigen Blutes getroffen. — So wäre aber nicht αἷμα καὶ ὕδωρ, sondern ὕδωρ καὶ αἷμα herausgekommen.

\*\*) Väter und Künstler haben es monströs ausgemalt, z. B. *Nonnus διδύμαις λιβάδεσσιν* habe sich zuerst Blut, dann δέσμελον ὕδωρ ergossen; *Prudent. Enchir.* 42.: beide Seiten seien durchbohrt gewesen, aus einer sei Blut, aus der andern Wasser geflossen. *S. Thilo ad Cod. Apocr.* p. 587 f. In beiden Substanzen sah man symbolisch die beiden Sacramente, wie *Augustin.*, *Chrys.* u. V.;



turzusammenhanges aber nicht minder als bei anderen wunderbaren Erscheinungen der evangel. Geschichte zu verzichten. Die *bildliche* Aus- oder *Wegdeutung* der *That-sache selbst* (Baur p. 217 ff.: unter Bezugnahme auf 7, 38 f.: es sei die vom Verf. geistig geschaute Darstellung der Idee, dass mit dem Tode Jesu unmittelbar die Fülle des geistigen Lebens anhebe, welche für die Welt aus ihm hervorgehen sollte) ist nur bei der Annahme möglich, dass weder *Johannes*, noch dass er *geschichtlich* berichtet habe, wie denn Baur (s. p. 272 ff.) die ganze Erzählung vom unterlassenen Beinbrechen und vom Seitenstich nur auf das dogmatische Interesse zurückführt, Jesum als das wahre Passahlamm, und somit den Wendepunkt darzustellen, in welchem die alttestamentl. Religionsökonomie aufhörte, und die neue anhub, deren Wesen in dem ausgeflossenen Blut u. Wasser angeschaut werde. S. gegen Baur: Grimm in d. Stud. u. Krit. 1847. p. 181 ff. u. 1849. p. 285 ff.

5/ V. 38. Nach *μαρτυρία* ist nur ein Komma zu setzen, und zu *parenthesiren* ist nichts, weder *καὶ ἀληθινὴ* bis *λέγει* (v. Hengel) noch *κ. ἀληθινὴ* bis *οἶδεν* (Schulz), da sich die Rede einfach und ohne Unterbrechung mit *καὶ* fortbaut. — *ὁ ἑώρακ.*) mit grossem Nachdrucke voran; gleichen Nachdruck hat hernach das correlate *ἰκκεῖνος*. *Der es gesehen hat*, nicht etwa nur von Anderen vernommen, sondern selbst *Augenzeuge* gewesen ist, *hat es* (hiemit, V. 34.) *bezeugt*, nämlich dieses Ausfliessen von Blut und Wasser. Hat man in der dritten Person, in welcher hier Joh. von sich redet, die Verschiedenheit des Evangelisten von dem Zeugenden verrathen gefunden (Weisse, Schweizer, Köstlin, Hilgenf., Tobler), so war diess nur eine Verkenntung des angelegentlich feierlichen (nicht auffällig weitschweifigen, Brückn.) Styls, welcher dem Gewichte, das Joh. der Erscheinung beilegt, völlig entspricht. Der *ἑκείνος* nämlich ist das objectivirte *redende Subject selbst*, also identisch mit dem *ἑώρα-*

---

*Tertull.*, *Euth. Zig.* u. *M.* sahen darin die Wassertaufe und die Bluttauf. Vrgl. *Corn. a Lap. z. u. St. Taufe und Abendmahl* hat man auch neuerlich mehrfach in Wasser und Blut dargestellt gefunden. S. namentlich *Weisse II. p. 326 f.* Dabei wird freilich die Geschichtlichkeit aufgegeben. *Hilgenf. Evang. p. 317.:* „Der Erlösungstod ist die Bedingung des christlichen Sacraments überhaupt, welches hier in seiner zwiefachen Gestalt aus dem Leibe des Gekreuzigten bildlich ausfliesst.“ Diess habe dem Joh. sehr nahe gelegen, da nach seiner Darstellung Jesus das wahre Passahopfer sei, dessen Anerkennung in der *Heidenwelt* durch den Lanzenstich des *Römischen Soldaten* in Aussicht gestellt werde.

κώς, was der Zusammenhang durch das Praes. λέγει und der Zwecksatz ἵνα κ. ὑμ. πιστ., insonders auch durch die Correlation des καὶ ὑμεῖς zu dem Subjecte, klar ergibt. Vrgl. z. 9, 37. Daher ist nicht einmal anzunehmen, dass der *Schriftführer* des Ap. mit ἐκεῖνος von ihm wie von einem Dritten rede (*Ewald* Jahrb. 10. p. 88.), sondern der Apostel selbst objectivirt sich als der *ille* wie eine dritte Person, er mag nun einen Andern als Führer seiner Feder gebraucht haben (was auch aus Kap. 21. nicht folgt) oder nicht. — ἀληθινῇ) ebenfalls mit Nachdruck an der Spitze (den nächsten Accent hat dann αὐτοῦ); nicht aber gleich ἀληθῆς (so gewöhnlich, gegen die beständige Bedeutung bei Joh., und das Moment der ἀλήθεια folgt erst nach), sondern: ein *wirkliches, wahrhaftes* Zeugniß ist *sein* Zeugniß, welches wirklich dem Begriffe einer μαρτυρία entspricht, — nämlich eben deshalb, weil er selbst gesehen hat, was er bezeugt. Ganz irrig findet *Schweizer* ἀληθινὴ μαρτυρία unjohanneisch. Vrgl. z. 8, 16. — ἵνα) weder von ὁ ἑωρ. μεμαρτ. abhängig (*Lücke*), noch selbstständig zu fassen: „und darum sollt“ u. s. w. (*de Wette*), sondern wie die Wortstellung verlangt, den Zweck von λέγει angehend: er weiss, dass er Wahres sagt, — sagt, *damit auch ihr* (seine Leser) *glaubet*, wie er selbst durch jene wunderbare Erscheinung geglaubt hat, nämlich *an Jesum den Gottessohn*. Wie oft bei Joh. (vrgl. z. 2, 11.), ist auch hier das πιστεύειν nicht der erste Eintritt in den Glauben, sondern *ein höherer und stärkerer Glaubensgrad*, den man erfährt, das πιστεύειν in neuer erhöhter Potenz. Vrgl. 20, 31. Das *sollenne absolute πιστεύειν* in dieser Zweckbestimmung lässt die Annahme absonderlicher Absichten, die man dem Joh. bei seiner Bezeugung von Blut- und Wasser-Ausfluss geliehen hat, als unbefugt erscheinen (er habe den wirklichen Tod Jesu beweisen wollen, *Beza*, *Grot.* u. V., insbesondere gegen *doketischen Irrthum*, *Hammond*, *Paulus*, *Olsh.*, *Ammon*, *Maier* u. M.). Zweifel von naturalistischer und doketischer Art hätten durch das räthselhafte Ausfließen, welches Celsus b. Or. 2, 36. verspottete, eher genährt als abgeschnitten werden können. Die Valentinianer behaupteten: ἐξεκέντησαν δὲ τὸ φαινόμενον, ὃ ἦν σὰρξ τοῦ ψυχικοῦ, Exc. ex Theod. 62.

V. 36 f. Nicht ohne Schriftgrund sage ich: ἵνα κ. ὑμεῖς πιστεύσητε; denn *geschehen ist das eben* V. 33. 34. *Bezeichnete* im Zusammenhange der göttlichen Bestimmung zur *Erfüllung des Schriftspruches* (vom Passahlamm): *ein Knochen soll nicht zerbrochen werden von ihm* (Ex. 12, 46. Num.

9, 12. \*). Dem Joh. wie dem Paulus (1. Kor. 5, 7.) ist Christus der *Antitypus des Osterlamms*, worin freilich *Baur* den die Geschichte bildenden Factor findet. Die Stelle Ps. 34, 21. (*Grot.*, *Brückn.*) kann hier nicht gemeint sein. — Die zweite Schriftstelle, zu welcher übrigens den nämlichen telischen Zusammenhang, der vorher mit *ἵνα ἡ γρ. πληρ.* ausgedrückt war, hinzuzudenken dem Leser selbst überlassen ist, enthält die alttestam. Weissagung des berichteten *Lanzenstichs*, sofern er eben den *Messias* betroffen habe: *Hinblicken werden sie auf den, welchen sie erstochen haben*, — Ausdruck der künftigen gläubigen Anerkennung und Ersehnung des vorher so feindlich Gemordeten. Das Subject beider Verba sind die *Juden* (nicht die *Heiden*), deren Werk die ganze Kreuzigung überhaupt, mithin mittelbar auch die *ἐκκέντησις* ist. Die Stelle ist Zach. 12, 10., wo von einem Märtyrer die Rede ist, der späterhin reuevoll betrauert wird. Das Citat ist frei nach dem Grundtexte (so auch Apoc. 1, 7.), nicht nach den LXX., welche דָּקְרָה uneigentlich fassten: *κατωργήσαντο*, *insultirt haben* (*Aq.*, *Theodot.* u. *Symm.* haben auch *ἐξεκέντησαν*, und richtig). Auch folgt Joh. der Lesart אָלִי (nicht אֵלִי\*\*), welche auch *Ewald* vorzieht. — εἰς ὃν) *Attraction* = εἰς ἐκεῖνον ὃν. Vrgl. 6, 29. εἰς ὃν von ἐξεκέντι. abhängig zu machen (*Luther* nach *Vulg.*: „sie werden sehen, in welchen sie gestochen haben“; *Baur*: „dass sie nämlich in den gestochen haben, aus dessen Seite Blut und Wasser floss“), entspricht weder dem Grundtexte, noch der Griechischen Construction, nach welcher man nicht ἐκκεντεῖν εἰς τινα, sondern ἐκκεντεῖν sagt (Jud. 9, 54. 1. Chron. 10, 4. Jes 14, 19. 2. Makk. 12, 6. Polyb. 5, 56, 12. 15, 33, 4. 25, 8, 6.). Es

\*) Seinem wesentlichen Bestande nach ganz unzerstört sollte das Paschalamme Gotte zum Opfer bereitet werden (*Ewald* *Alterth.* p. 392. *Knobel* z. Lev. 1, 7.). Eine besondere symbolische Bestimmung dieser Vorschrift (*Bähr* u. *Keil*: die Einheit der Essenden darzustellen) ist nicht nachzuweisen, auch nicht durch einen Rückschluss aus 1. Kor. 10, 17.

\*\*) Die Bemerkung *Umbreit's* in d. *Stud. u. Krit.* 1849. p. 104., dass die Stelle des Zachar. für den Begriff des *Messias* ein *Johanneisches* Element habe, weil sich Gott mit dem *Messias* identificire, passt nur zu der Lesart אָלִי, welche übrigens *Hofm.* Weissag u. Erf. II. p. 152 f. sehr contort mit dem folgenden Accus. אֶת אֲשֶׁר

zu vereinigen gesucht hat; ihm folgt *Luthardt*: „Sie werden zu mir verlangend aufsehen nach dem (d. h. sie erwarten, erbitten von mir den), den sie“ u. s. w.

heisst Jem. *erstechen*, *niederstechen*. So auch hier. Zwar ist Jesus nicht erst durch den Lanzenstich getödtet, aber dieser Stich gehörte mit zum Ganzen der Mordthat als deren Schluss, und bildete daher die Messianische Erfüllung des Prophetenwortes. Zu ὁράω εἰς, *hinsehen auf*, im Sinne des Achtens, Verlangens, Hoffens u. s. w. vrgl. Xen. Cyr. 4, 1, 20. Soph. El. 913. Stanl. ad Aesch. Sept. 109. Die Zeit der Erfüllung dieses prophetischen ὁψονται etc. ist, wie auch im Grundtexte, die der eintretenden *Reue und Bekehrung*; vrgl. 8, 28, 12, 32.; nicht der Tag des Gerichts (*Euth. Zig.*, Grot. u. M., vrgl. schon Barnab. ep. 7.), wozu ὁψονται mit *blosem Accus.*, nicht mit εἰς, passen würde. — Ein *speciell vom Blut- und Wasser-Ausfluss* sprechendes Schriftwort steht zwar dem Joh. nicht zu Gebote; aber sind die Thatfachen selbst, mit welchen dieser Ausfluss zusammenhing, nämlich die negative der Nichtzerschlagung (V. 36.) und die positive des Lanzenstiches (V. 37.), geweissagt, so ist in dem wunderbaren σημεῖον, von welchem der Stich begleitet war, und mit Recht und Grund der Schrift (γὰρ V. 36.) eine besondere Glaubenserweckung (V. 35.) zu befinden. — Grundlos hält Schweizer V. 35—37. für unächt.

V. 38 f. Μετὰ ταῦτα) V. 32—34. Die Bitte des Joseph von Arimathia (s. Matth. 27, 57.), den Leichnam *abnehmen* zu dürfen (ἄρῃ), streitet nicht mit V. 31. Man beachte nämlich, dass der Ausdruck V. 31. *passiv* ist, das abnehmende Subject nicht angehend. Die bittenden Juden setzen voraus, dass diess die *Soldaten* sein würden. Pilat. hatte die Bitte V. 31. gewährt, und mit dem Gebetenen, mithin mit der Beinbrechung und Abnahme die *Soldaten* befehligt. Die Beinbrechung haben sie eben vollendet, da erbittet sich Joseph vom Procurator die Abnahme Jesu, und bekommt die Erlaubniss, so dass also der den Soldaten gegebene Befehl in Bezug auf den einen der 3 Delinquenten redressirt wurde, und sie nur die anderen Beiden abzunehmen hatten. Es ist aber sehr denkbar, dass Joseph nach V. 32—34. noch Zeit zu seiner Bitte hatte, da ja die Soldaten nach dem Crurifragium erst das völlige Ableben der Zerschmetterten abwarten mussten, weil nur wirklich Todte vom Kreuze abzunehmen erlaubt war. Sonach macht das μετὰ ταῦτα nicht, wie de Wette findet, „eine grosse bisher unbemerkte Schwierigkeit“, noch ist mit Lücke ἄρῃ und ἦρε vom Wegholen der Leiche (welche die Soldaten abgenommen hätten) zu verstehen, womit grundlos von der V. 31. gegebenen Sinnbestimmung gewichen, und eine Differenz mit Luk. 23, 58. Mark. 15, 46. unbefugt

*gemacht* wird. — τὸ πρῶτον) 3, 2. Vrgl. 10, 40. Es setzt nicht grade ein nachheriges noch öfteres Kommen voraus (auch 7, 50. wird nur auf das Kap. 3. berichtete zurückgewiesen), sondern kann auch eben mit Beziehung auf das *jetzige öffentliche* Kommen zum *Todten* gesagt sein, so dass nun der *Tod* Jesu die bisherige Menschenfurcht des Mannes überwunden hatte. — Myrrhenharz und Aloëholz kam pulverisirt zwischen die Binden (V. 40.); die *auffallende Menge* aber (vrgl. 12, 3.) erklärt sich hier daraus, dass die überschwengliche Verehrung in ihrer schmerzvollen Aufregung sich nicht leicht genug that; auch lässt sich annehmen, dass ein Theil der Aromen für das *Lager* der Leiche im Grabe bestimmt sein sollte, 2. Chron. 16, 14.

V. 40—42. Ἐν ὀθονίοις) in Binden, so dass er darin eingewickelt war. Plat. Legg. 9. p. 882. B. Pol. 8. p. 567. C. Judith 16, 8. — καθὼς ἔθος etc.) Anders war z. B. die Sitte der Aegypter, bei welchen die Herausnahme des Gehirns und der Eingeweide geschah, oder wenigstens die siebzigtägige Einlegung in Nitrum. S. Winer Realw. u. d. W. Einbalsamiren. — ἐν τῷ τόπῳ) in dem Bereiche, in der Gegend. — Der Garten mit dem neuen Grabe, welches noch zu keiner andern Bestattung benutzt war (und dadurch des Messias würdig, vrgl. Luk. 23, 53. 19, 30. Mark. 11, 2.), muss einem Besitzer gehört haben, welcher diese Benutzung gestattet oder selbst betrieben hat. Nach Matth. 27, 60. gehörte es dem Joseph selbst. S. z. d. St. — διὰ τὴν παρὰσκ.) wegen der Eile also, welche die Nähe des anhebenden Sabbaths gebot. Vrgl. V. 31. — Ueber das Verhältniss des Johann. Berichts vom ἐνταφιασμός Jesu zu Matth. 27, 59. u. Parall. s. z. Matth. l. 1.

## KAP. XX.

V. 11. τῷ μνημείῳ statt der Recepta τὸ μνημεῖον ist entschieden bezeugt. — ἔξω) steht bei B. O. X. Δ. 1. 33. Verss. Vätern vor κλαίουσα, fehlt aber bei A. Verss., Lachm. Es ist vor κλαίουσα zu stellen. Entbehrlich an sich, ward es bei dem gleichen Endvocale von τῷ μνημείῳ ἔξω leicht übergangen, und theilweise an unrechter Stelle wieder hergestellt. — V. 14. ταῦτα) Elz.: καὶ ταῦτα, gegen entscheidende Zeugen (von denen L. ταῦτα δέ hat). — V. 16. Ἐβραϊστί) fehlt bei Elz. und ist von Lachm. eingeklammert, durch B. D. L. O. X. Δ. Minusk. u. die meisten Verss. aber so stark bezeugt, dass es weit wahrscheinlicher als überflüssig und sich



von selbst verstehend übergangen, als beigeschrieben worden. — V. 17. μου) nach dem ersten πατέρα fehlt bei B. D. Codd. It. Or. (zweimal gegen dreimal) Chrys. Epiph. Getilgt von Tisch., eingeklammert von Lachm. Ward aus der Umgebung leichter zugesetzt als weggelassen, daher die weglassenden Zeugen zur Tilgung stark genug sind. — V. 18. ἀπαγγέλλουσα) Lachm. u. Tisch.: ἀγγέλλουσα, nach A. B. J. X. Codd. It. Da andere erhebliche Zeugen ἀναγγέλλ. haben, und das Simplex den Schreibern nicht geläufig war (es findet sich sonst im N. T. nicht), so ist ἀγγέλλ. vorzuziehen. — V. 19. συνηγμένοι) nach μαθ. ist mit Recht getilgt von Lachm. u. Tisch. nach A. B. D. J. A. Minusk. Codd. It. Syr. Näher bestimmendes Glossem. — V. 21. ὁ Ἰησοῦς) ist von Tisch. weggelassen, und bei der Geläufigkeit des Zusatzes auf hinreichende Zeugen mit Recht. V. 23. ἀφίενται) Lachm.: ἀφένται. Das Zeugengewicht ist sehr getheilt; ἀφένται kam aber um der Gleichförmigkeit mit κεράτ. willen um so leichter ein, je geläufiger es den Schreibern aus den Synoptikern war. — V. 25. Statt des zweiten τύπον haben Lachm. u. Tisch., τόπον. So A. J. Minusk. Vulg. Codd. It. Syrr. Pers. Or. Hil. Ambr. Aug. Richtig: τύπον ward mechanisch wiederholt, indem man die Absichtlichkeit der verschiedenen Worte nicht fühlte. — V. 28 f. Vor ἀπερ. hat Elz. καί, vor Θωμάς: ὁ, und vor πεπίστ.: Θωμά. Lauter Zusätze gegen entscheidende Zeugen, wie auch αὐτοῦ nach μαθητ. V. 30. auf erhebliche Zeugen mit Lachm. u. Tisch. zu tilgen ist. — V. 31. Nach ζώην hat Lachm. in Klammern: αἰώνιον (C.\* D. L. Minusk. Verss. Väter). Glossematischer Zusatz.

V. 1 f. Ueber die Bezeichnung des ersten Wochentags durch μία τῶν σαββ., so wie über die nicht auszugleichende Abweichung des Joh., welcher nur die Maria Magdal. zum Grabe gehen lässt, von den Synoptikern, s. z. Matth. 28, 1. Von einem *Vorausseilen* der Maria vor den übrigen Frauen (*Luthardt, Lange*) steht nichts da. Meint aber *Luthardt* gar, Joh. habe von dem Gesichtspunkte aus, der Vollendung Jesu selbst auch die Glaubensvollendung der Jünger gegenüberzustellen, die anderen Frauen nicht wohl erwähnen können (*warum* denn nicht?), so wäre diess für die Geschichtstreue des Ap. eine sehr bedenkliche Sache; eben so bedenklich, wenn er andere Frauen nur *deshalb* unerwähnt gelassen hätte, weil er aus dem Munde der Magdalerin die *erste Kunde* vernommen (*Tholuck*). Der aus οἶδαμεν entlehnte Grund für die vermeintliche Mehrheit der Frauen

wird durch οἶδα V. 13. reichlich aufgewogen. — σκοτίας ἔτι οὕσης) also nicht erst nach Sonnenaufgang Mark. 16, 2. S. z. d. St. „Ostenditur mulieris sedulitas,“ Grot. — ἐκ τοῦ μνημ.) Der Stein hatte die Oeffnung des Grabes nach aussen gefüllt. — καὶ πρὸς etc.) Aus der Wiederholung von πρὸς schliesst Beng.: „non una fuisse utrumque discipulum.“ Mit Unrecht; s. V. 3., und die Wiederholung der Präposition zeigt nur, dass der Schriftsteller beide Personen jede für sich gedacht, und in ihrer Besonderheit hervorheben wollte, ohne damit eine örtliche Getrenntheit auszudrücken. Die Nichtwiederholung würde beide Jünger wie zu einer Einheit verbunden darstellen. S. Kühner ad Xen. Mem. 1, 2, 52. 1, 3, 3. — οἶδαμεν) Der Plur. setzt nicht voraus, dass Maria nicht allein zum Grabe gegangen war, was gegen den Bericht des Joh. ist \*), sondern in ihrer Aufregung schliesst sie auch die Jünger, mit denen sie redete, und überhaupt die dem Gekreuzigten Nähergestandenen mit ein, wenngleich diese von der Wegnahme selbst noch nichts wussten. Sie redet mit einer gewissen Selbstvergessenheit aus dem Bewusstsein der Gemeinschaft, im Gegensatz gegen die Mehrheit, denen sie das ἦραν beimisst. Beachte übrigens, wie ihr die Möglichkeit des Auferstandenseins noch gänzlich fern bleibt. — Die Harmonistik, welche die Maria den übrigen Frauen nur vorangeeilt sein lässt, muss sie auf einem andern Wege, als den sie gekommen war, zum Petr. und Joh. führen. Am natürlichsten wäre es ihr doch wohl gewesen, zunächst ihren nachkommenden Begleiterinnen mit der wunderbaren Kunde entgegenzulaufen.

V. 3 f. Beachte den Wechsel der Aoristen und schildernden Imperfecta. — Luk. 24, 12. erwähnt nur den Petrus. S. z. d. St. — Das schnellere Laufen des Joh., und dann wieder die grössere Kühnheit des Petrus V. 5 f. sind so charakteristisch ursprüngliche Züge, dass hier dem Verf. eine tendenzmässige Bevorzugung des Joh. vor Petrus (Strauss), oder das Bestreben, den Joh. gegen Petr. wenigstens nicht zurückstehen zu lassen (Baur), höchst ungehörig aufgebürdet wird. — τάχιον τοῦ Π.) Der jugendliche Joh. lief schneller vorwärts (προέδρ., vrgl. Xen. Anab. 4, 7, 10.) als Petrus, dessen Schuldbewusstsein (Lampe, Luthardt), zumal nach seiner bitteren Reue, schwerlich seine Schritte hemmte, so wenig wie es ihn abhielt, V. 6. dem Joh. voran-

\*) So auch Dödes de Jesu in vitam reditu, Utr. 1841. p. 60. 62,

zutreten. Richtig *Euth. Zig.*: ὡς ἀχμαιότερος τὸν τόνον τοῦ σώματος.

V. 5—8. Den *Joh.* hält natürliches Grauen (nicht die Scheu vor Verunreinigung, wie *Wetst.*, *Ammon* u. M. wollen) vom sofortigen Hineingehen ab; der kühnere und ältere *Petrus* aber tritt hinein, und dann, von dessen Beispiel und Gegenwart ermuthigt, auch *Johannes*. — βλέπει, *er sieht*; dagegen V. 6. θεωρεῖ: *er beschaut*. S. *Tittm.* *Synon.* p. 111f. 120f. — τὰ ὀθόνια) Das Schweisstuch (V. 7.) muss mithin so gelegen haben, dass es *Joh.* nicht zu Gesichte bekam, als er vor dem Grabe stehend sich bückte (*παράκλυσας*), d. i. den Kopf durch den niedrigeren Eingang duckte (Luk. 24, 12. Sir. 21, 23. 14, 23. *Lucian.* *Paras.* 42. al., *Aristoph.*, *Theocr.*, *Plutarch* etc.), um hineinzusehen. Beachte übrigens, dass τὰ ὀθόν. hier V. 6. vorgesetzt ist (anders V. 5.), im Gegensatz gegen τὸ σουδάριον. — τὸ σουδάριον) 11, 44. Luk. 19, 20. — χωρίς) adverbial (*separatim*) nur hier im N. T., sehr oft bei Griechen. — εἰς ἓνα τόπον) gehört zu ἐντετυλιγμ.: eingewickelt (*Aristoph.* *Plut.* 692. *Nub.* 983.) auf Eine Stelle hin, so dass es also nicht mit den Binden zusammenlag, sondern auf einen besondern Platz hin, und zwar nicht ausgebreitet, sondern in sich zusammengewickelt war. In ἓνα liegt, dass die ὀθόνια und das Schweisstuch zwei Stellen einnahmen. — εἶδε) nämlich den eben berichteten Sachbestand im Grabe. — ἐπίστευσεν) dass *Jesus* auferstanden sei. Diess der sich von selbst verstehende grosse Gegenstand der Geschichte u. s. V. 9., daher nicht: *was Maria* V. 2. gesagt hatte (*Erasm.*, *Luther*, *Aret.*, *Jansen*, *Clarius*, *Grot.*, *Beng.*, *Ebrard* u. M. nach *Augustin.* u. *Theophyl.*). Die im Grabe zurückgelassenen und so, wie berichtet, daliegenden Stücke zeugten ja grade gegen eine Wegnahme der Leiche. S. schon *Chrys.*, *Euth. Zig.*, *Nonnus*. Der *Singular* thut nur der unvergesslichen eigenen Erfahrung jenes Moments ihr Genüge, schliesst aber das gleichzeitige Glauben auch des *Petrus* nicht aus, wie auch aus dem folgenden Plural ᾗδουσιν erkennbar ist.

V. 9 f. Γάρ) Hätten sie nämlich dieses Schriftverständniss damals schon gehabt, so würde es nicht, wie hier bei *Johannes*, erst des im leeren Grabe genommenen Augenscheins bedurft haben, um an die geschehene Auferstehung zu glauben — ὅτι) εἰς ἐκείνο, ὅτι. S. z. 2, 18. 9, 17. 11, 51. 16, 9. — δεῖ) göttliche Nothwendigkeit. Vrgl. Luk. 24, 26. Diess Schriftwissen (vrgl. 1. Kor. 15, 4.) ging ihnen erst durch den Auferstandenen selbst (Luk.

24, 27. 46 ff. Act. 1, 3.) und durch die Ausgiessung des Geistes (Act. 2, 24 ff.) auf. Auch die eigenen Vorhersagungen Christi von seiner Auferstehung wurden ihnen erst *ex eventu* klar (2, 21 f.), daher sie nicht so bestimmt, wie bei den Synoptikern, gelauteet haben können (s. z. Matth. 16, 21.). — οὐν du sie sich nun von der geschehenen Auferstehung überzeugt hatten. Sie mussten jetzt das Weitere erwarten. — πρὸς ἑαυτοῦς) πρὸς τὴν ἑαυτῶν καταγωγὴν, *Euth. Zig.* Vrgl. Luk. 24, 12. und dazu *Kypke*, auch *Wetst.* z. u. St.

V. 11—13. Maria ist den beiden voranlaufenden Jüngern zum Grabe nachgefolgt, trifft sie aber nicht mehr (sie müssen einen andern Weg zurückgegangen sein), und steht nun weinend am Grabe, und zwar ἔξω, denn weiter wagt sie sich nicht. Doch bückt sie sich, als sie so im Weinen ist, unwillkürlich von ihrem Schmerze hingezogen, in das Grab hinein (s. z. V. 5.), und schaut zwei Engel u. s. w. Zur Frage dieser: τί κλαίεις bemerkt *Ammon.* richtig: ἐρωτῶσι δὲ, οὐχ ἵνα μάθωσι, ἀλλ' ἵνα πάνσῃται. — *Engelerscheinungen* sind zwar nach der Schrift nicht in das *blos subjective* Gebiet zu verlegen, aber sie theilen sich eben nur *dem* mit und machen sich ihm sicht- und hörbar, welchem sie gelten, während sie Anderen nicht wahrnehmbar werden (vrgl. 12, 29.), weshalb darnach, wo die Engel bei der Anwesenheit des Petr. und Joh. in der Gruft gewesen seien (*Griesb.* meinte: in den Seitengängen des Grabes), nicht einmal zu fragen ist. — ἐν λευκοῖς) Neutr.: *in weiss.* Dass ἑμάτια gemeint sind, versteht sich von selbst. *S. Wiener* p. 521 f. *Wetst.* z. St. *Weiss* angethan stellen sich die reinen himmlischen Erscheinungen ihrer Lichtnatur entsprechend dem sterblichen Blicke dar. Vrgl. *Ewald* ad Apoc. p. 126 f. — ὅτι ἤσαν) weil sie u. s. w. Noch giebt das tiefe Schmerzgefühl keinem andern Gedanken Raum. — Ueber *Zahl und Stellung* dieser Engel bietet der Text keine Deutungen dar, welche daher nur auf Willkür und Phantasie hinauslaufen, wie z. B. bei *Luthardt*: zwei seien es gewesen im Gegensatz gegen die beiden Mitgekreuzigten; *gesessen* hätten sie, weil sie nicht zu streiten gebraucht; *zu Häupten und zu Füßen* gesessen, weil der Leichnam von Kopf bis zu den Füßen unter dem Schutze des Vaters und seiner Diener gewesen sei.

V. 14 f. Ihre Unterredung mit den Engeln wird unterbrochen, da sie sich umwendet und — Jesum, aber von ihr unerkant, dastehen sieht. — ἐστράφη εἰς τ. ὀπίσω) ob nur zufällig, oder wie nach ihrem Herrn suchend, oder

weil sie das Geräusch eines Anwesenden vernommen, erhellt nicht. Unberechtigt aber ist die Scenerie, welche *Chrys.*, *Theophyl.* u. *Euth. Zig.* annehmen, die Engel hätten bei der plötzlichen Erscheinung Jesu in Mienen und Gesten ihr Staunen ausgedrückt, wodurch Maria aufmerksam geworden sei. — καὶ οὐκ ᾔδει etc.) Die unbekannte Kleidung, ihr eigener trübe geweinter Blick, und dabei ihre völlige Entfernthelt von dem Gedanken an die geschehene Auferstehung, — diess alles mag zum Nichterkennen mitgewirkt haben. Die wesentliche Ursache aber ist in der geheimnissvollen Veränderung der Leiblichkeit und der Erscheinung Jesu zu finden, die von seiner Auferstehung an sich kund giebt, so dass er wundersam kommt und verschwindet, die Identität seiner Person bezweifelt und wieder erkannt wird u. s. w. S. z. Matth. 28, 17. Dass sich Joh. ein *Gehaltensein* ihres Blickes wie Luk. 24, 16. gedacht habe (*Grot.*, vrgl. schon *Ammon.*), ist mit nichts angedeutet. — ὁ κηπουρός) wie natürlich, da der Unbekannte *im Garten* war, und so früh schon. Ganz entbehrlich ist daher die triviale Annahme, er habe die *Kleidung des Gärtners* angehabt (*Kuinoel, Paulus, Olsh. u. M.*), oder: er sei mit dem *Lendentuche*, dem Kleidungsstücke der Feld- und Gartenarbeit, mit welchem er gekreuzigt worden (ganz unnachweislich, vrgl. z. 21, 18.), angethan gewesen (Erfindung *Hug's* in d. *Freib. Zeitschr.* VII. p. 162 ff., dem *Tholuck* folgt). — σύ) mit Nachdruck. — αὐτόν) *wen*, verstand sich dem vermeintlichen Gärtner, wenn er ihn weggetragen, von selbst. — καὶ γὰρ αὐτ. ἀρῶ) um ihn anderswo zu bestatten. Die überschwengliche Liebe in ihrem Schmerze wägt ihre Kraft nicht. „Sie vergisst Alles, ihrer weiblichen Sitten und Person“ u. s. w., *Luther*.

V. 16. Jetzt ruft sie Jesus *beim Namen*. Weiter nichts. An der *Stimme*, und an *dieser* Stimme, die in ihrem *Namen* laut wird, sollte sie ihn erkennen. — σπλαγχεῖσα) Sie hatte sich also nach V. 14. wieder dem Grabe zugewendet. — ῥαββουνί) s. z. Mark. 10, 51. — Das Ἐβραϊστί versteht sich zwar von selbst und ist an sich überflüssig; aber in dieser Umständlichkeit liegt eine gewisse Festlichkeit der Schilderung des ergreifenden Moments. Beachte, wie auf ihre Namensnennung auch ihrerseits nichts weiter erfolgt, als dass sie das seelenvolle *Rabbuni* spricht. Mehr *kann* sie nicht in aller Fülle der freudigen Ueberraschung.

V. 17f. Maria sieht: es ist der Herr. Aber im höchsten Grade ergriffen und entzückt von seiner wunderbaren



Erscheinung, weiss sie nicht: ist er es *leibhaftig*, wirklich aus dem Grabe hervorgegangen, körperlich wieder lebendig geworden und auferstanden? oder aber ist es sein verklärter, schon zu *Gott emporgestiegen gewesener Geist*, der wieder herabgekommen ist, ihr zu erscheinen, so dass er nur die leibliche Gestalt, nicht das leibhaftige Wesen hat? Deshalb die Gewissheit zu haben, die ihr liebeglühendes Herz in diesem Momente der plötzlichen tiefsten Ueberraschung bedarf, will sie ihn *anfassen, antasten*, um durch's Gefühl die Ueberzeugung zu vermitteln, welche ihr das Auge allein diesem wunderbaren Glücke gegenüber nicht geben konnte. Dem aber wehrt Jesus: *taste mich nicht an!* und in ihre Seele schauend giebt er ihr die Gewissheit, welche sie sucht, durch seine eigene *Versicherung*, indem er zur Begründung jener Abwehr hinzufügt: *denn noch nicht emporgestiegen bin ich zum Vater*, also noch kein verklärter Geist, welcher aus dem Himmel, wohin er emporgestiegen, wieder herabgekommen ist \*). Betasten will sie wie nachher Thomas, aber nicht aus Unglauben, sondern weil ihr Glaube nach einer Bestimmtheit ringt, deren ihre Liebe nicht entrathen kann. Nur diese Fassung entspricht streng den Worten überhaupt, und insonders dem begründenden γάρ, und trägt keine Scenerie hinein, von welcher nichts dasteht. Hineingetragen aber wird die Scenerie, und dabei dem einfachen πάντων nicht entsprochen, wenn man annimmt, Maria habe die *Kniee Jesu umfassen* (vgl. das häufige ἅπτεσθαι γούνων bei Homer, Od. α, 512. ο, 76. φ, 65. ω, 357. al.) und ihm als einem schon erklärten, von Gott zurückgekehrten Wesen ihre προσκύνησις erweisen wollen als *Supplex* (meine erste Auflage) oder als *Venerabunda* (so Lücke, Maier, Lange, Hilgenf., vgl. Ewald apost. Zeit. p. 83.). Diess konnte dem Leser aus dem bloßen *noli me tangere* zu entnehmen nicht zugemuthet werden; Joh. würde μὴ προσκύνησόν μοι oder dergl. gesagt, oder berichtet haben, was Maria gewollt habe \*\*), — wozu

\*) In οὐκ ἔχω γὰρ etc. spricht sich also nicht „die Scheu aus, eher eine sinnliche Berührung zuzulassen, als bis der Aufgang zum Vater geschehen sei“ (Brückn.), sondern Jesus will damit sagen, dass Maria mit ihrem ἅπτεσθαι bereits einen Zustand bei ihm voraussetzte, welcher noch nicht eingetreten sei, weil diesem der Aufgang zum Vater vorangegangen sein müsste.

\*\*) Diesen auch gegen Baur, welcher meint, Jesus sei eben im Begriffe gewesen emporzusteigen (s. z. V. 18.), und habe sich daher durch die ihm zu Füßen fallende Maria nicht aufhalten lassen wollen. Vgl. Köstlin p. 190. Kinkel in d. Stud. u. Krit. 1841. p. 597 ff.

noch kommt, dass Jesus sonst die *προσκύνησις* nicht abweist; vrgl. bes. Matth. 28, 9. Zwar weist er nach Luk. 24, 39. auch die Betastung nicht ab, sondern fordert dazu auf; allein dabei ist, abgesehen von der geschichtlichen Zweifelhafteit des Berichts, zu beachten, theils dass es Jesus Luk. 1. 1. (vrgl. Joh. 20, 24 ff.) mit dem directen Zweifel seiner Jünger an der Wirklichkeit seiner leiblichen Erscheinung, welchen Zweifel er ausdrücklich tadeln musste, zu thun hat, theils dass an u. St. ein *Weib* vor ihm ist, welcher er das in überwallender Erregtheit gewollte *ἅπτεσθαι* nicht zuzulassen schon durch die Rücksichtnahme auf das *Decorum* bestimmt sein konnte. Bei der richtigen Fassung von *ἅπτεσθαι* an sich haben *Andere* die weitere Sinnbestimmung des Ausspruches verfehlt, entweder so: Jesus verbiete die Betastung, weil ihn seine Wunden noch schmerzten (*Paulus!*), oder: weil sein neues, auch körperlich verklärtes Leben noch so zart gewesen, dass er jede Störung von demselben habe fern halten müssen (so *Olsh.* nach *Schleierm.* Festpred. V. p. 303.), oder: weil er noch körperlos gewesen und erst nach der Rückkehr zum Vater einen Körper habe wiedererhalten sollen (*Weisse*). So wird eingetragen, was gar nicht in den Worten liegt (*Paulus*), was ganz willkürlich vorausgesetzt wird (*Paulus, Olsh.*), und was der neutestamentl. Vorstellung vom auferstandenen Christus völlig zuwiderläuft (*Weisse*). *Andere* nehmen den Spruch als ein *Drängen zur Eile* \*): sie solle sich nicht mit Umarmungen u. dergl. aufhalten, denn sie werde noch Zeit genug dazu finden (*Beza, Vatabl., Calov., Corn. a Lap., Beng. u. M.*), — was aber weder dem einfachen *ἅπτον*, noch dem Begründungssatze, noch selbst dem Tacte der Wohlanständigkeit entspricht. *Andere*: Jesus fordere eine grössere Ehrerbietung; denn sein schon göttlicher gewordener Körper entspreche nicht mehr der gewöhnlichen Berührung und Umgangweise (*Chrys, Theo-*

---

\*) Darauf kommt auch *Hofm* Schriftbew. II. 1. p. 524. hinaus: Maria solle sich nicht in ihrer Freude, Jesum wieder zu haben, an ihn machen und hängen, als wenn er erschienen wäre, um zu bleiben, sondern den Jüngern die Freudenbotschaft bringen u. s. w. Aber auch so gewendet, passen die Worte nicht, und namentlich wäre der Gedanke, dass er nicht zum Bleiben erschienen sei, durch οὐπω γὰρ etc. so räthselhaft ausgesprochen, dass er nur auf dem durch nichts gewiesenen Wege eines vermittelnden Schlusses herauszufinden wäre. Dass *ἅπτεσθαι* sich anhängen, sich anmachen, heissen kann, ist bekannt, aber eben so oft, und im N. T. durchgängig, heisst es anfassen, berühren, betasten, auch 1. Kor. 7, 1. 1. Joh. 5, 18.

dor. Mopsv., Theophyl., Euth. Zig., Erasm., Jansen u. M.). Unpassend an sich und zum folgenden οὐπω γὰρ etc. Andere: es sei eine *Abweisung des jetzt in seiner Erscheinung gesuchten Genusses*, welcher noch unzeitig sei, und nicht „terrestri contactu,“ sondern *spirituali* geschehe (Melanth., Aret., Grot. u. M., im Wesentlichen auch, doch unter verschiedenen Modificationen, Neand., de Wette, Tholuck, Luthardt, Lange, Baumg. \*), — wobei aber auch der eigentliche Inhalt willkürlich zwischen den Zeilen gelesen wird. Andere noch anders, wie z. B. Ammon: Jesus habe der Maria die Berührung eines levitisch Unreinen ersparen wollen! und Hilgenf. Evang. p. 318.: die Abweisung der verehrungsvollen Berührung geschehe von Jesu deshalb, weil er noch nicht wieder der mit dem Logos geeinigte Mensch, sondern jetzt nur der aus seinem Grabe auferweckte Mensch sei. Beide Fassungen ganz fremdartig. Selbst *Conjecturen* hat man versucht; Vogel: μὴ σὺ πτόου, Gersdorf u. Schulthess: μου ἄπτου oder σὺ μου ἄπτν. — πρὸς τοὺς ἀδελφ. μου) Diese Bezeichnung der *Jünger*, als der geliebten Genossen seines irdischen Werks, soll nicht zu ihrer Beruhigung wegen ihrer Flucht dienen (Beng., Luthardt, vrgl. Luther), was ganz ferne liegt, sondern sie steht in Beziehung zur *Maria*; sie sollte auch aus dieser *gleichstellenden* Jüngerbenennung entnehmen, dass die Erscheinung ihres Herrn noch keine überirdische und verklärte sei. Vrgl. z. Matth. 28, 10., wo übrigens die Weissung nach Galiläa eine wesentliche Verschiedenheit der Ueberlieferung ist; s. z. Matth. 1. l.; wogegen Luthardt mit Ungrund einwendet, Matth. 28, 10. beziehe sich auf die Verheissung 26, 32. Allerdings; aber schon diese Verheissung hat die in *Galiläa* zu erwartende Erscheinung des Herrn vor den Jüngern, wie selbige auch 28, 16 ff. sich

---

\*) Melanth.: „Reprehenditur mulier, quod desiderio humano expetit complexum Christi et somniat eum revixisse ut rursus inter amicos vivat ut antea — —; nondum scit, fide praesentiam invisibilis Christi deinceps agnoscendam esse.“ So im Wesentlichen auch Luther. Nach Luthardt will Maria Jesum fassen, ergreifen, festhalten, um seiner Gemeinschaft zu geniessen und ihrer Liebe genug zu thun. Das versage ihr Jesus, weil es jetzt noch nicht Zeit dazu sei; die bleibende Gemeinschaft wie bisher werde erst wieder eintreten, wenn er aufgefahren, also im Paraklet wiedergekommen sein werde, sie werde dann nicht leiblich vermittelt, sondern die Gemeinschaft im Geiste sein. Nach Baumg. p. 434. wird der Maria eine erneuerte *leibliche* Gemeinschaft verheissen, aber völlig entsündigt und geheiligt durch Christi Blut.

wirklich als die erste und einzige bei Matth. darstellt, zur geschichtlichen Voraussetzung. — ἀναβαίνω etc.) die nahe und gewisse Zukunft. Diese nahe und gewisse Folge seiner Auferstehung den Jüngern kund zu thun, musste ihm um so mehr am Herzen liegen, da er so oft seinen Tod als seinen Hingang zum Vater bezeichnet, und daran die eigene Hoffnung der Jünger geknüpft hatte. Das sollte durch seine Auferstehung nicht anders werden; sie war nur der Durchgang vom Tode zur himmlischen Herrlichkeit. Das hinzugefügte κ. πατέρα ὑμῶν und κ. Θεὸν ὑμῶν sollte die Hoffnung der Jünger in Betreff ihres eigenen σὺν-δοξασθῆναι fest halten, da ja vermöge ihrer Gemeinschaft mit Christo der Vater Christi auch ihr Vater, der Gott Christi (dem Christus wie kein Anderer angehört und dient) auch ihr Gott geworden ist; das ist jetzt, nach Vollbringung des Erlösungswerkes ganz geschehen, und wird einst auch die gemeinschaftliche δόξα zur endlichen Folge haben, vrgl. Rom. 8, 29. Beachte bei πρὸς τὸν πατέρα etc., dass der Artikel nicht wiederholt ist, sondern Alles in die Einheit der Person zusammenfasst. Das Praes. ἀναβ. aber von dem sofort und unmittelbar Erfolgenden zu verstehen (Baur p. 222 ff.), so dass also bereits die folgende Erscheinung nach der Himmelfahrt zu setzen sei, hat schon die spätere Erscheinungsthatsache V. 26. 27. entschieden gegen sich, wenn man diese nicht als wirkliche Geschichte preis giebt, oder mit Kinkel zu der abenteuerlichen Vorstellung von vielen Himmelfahrten greift.

V. 19 f. Vrgl. Luk. 24, 36 ff., wo jedoch schon die Betastung und das Essen von der Ueberlieferung zugefügt ist. Schweizer's Gründe gegen die Johanneische Ursprünglichkeit von 19—29. kommen darauf hinaus, dass nach Joh. die Auferstehung Jesu keine äussere, diesseitige gewesen, und dass daher die Erscheinungen nur visionär sein könnten. Dagegen entscheidet schon 2, 21 f. 10, 17 f., so wie der Glaube der ganzen apostolischen Kirche. — τ. θυρῶν κλεισμ.) kann um so weniger ohne wesentliche Bedeutsamkeit sein, da es auch V. 26. wiederholt ist, und zwar ohne διὰ τὸν φόβον τ. Ἰουδ. Es weist vielmehr auf ein wunderbares Erscheinen hin, welches der geöffneten Thüren nicht bedurfte und während des Verschlössenseins derselben geschah. Das Wie ergiebt sich nicht und kann sich nicht ergeben; jedenfalls aber ist das ἄφαντος ἐγένετο Luk. 24, 31. das Correlat dieser unvermittelten Erscheinung im verschlossenen Orte; und die veränderte, der Verklärtheit näher gerückte, doch nicht immaterielle (ge-

gen *Baur*) Beschaffenheit seines Leibes ist die Bedingung zu solcher Entbundenheit des Auferstandenen von den räumlichen Schranken gewöhnlicher Leiblichkeit. *Euth. Zig.*: ὡς λεπτοῦ ἤδη καὶ κούφου καὶ ἀκηράτου γενομένου τοῦ σώματος αὐτοῦ. Das Nähere über diese Veränderung entzieht sich dem bestimmtern Urtheil, daher auch d. St. zur Lutherischen Ubiquitätslehre nichts beweisen kann, zumal der Leib Jesu noch nicht der zur δόξα verklärte ist. Nach *Calvin* u. M. auch *B. Crus.* soll angedeutet werden, dass die Thüren „ad nutum divinae majestatis ejus“ sich plötzlich *geöffnet* hätten. Aber so würde grade das *wesentliche* Moment der Art des Eintritts von Joh. *verschwiegen* sein, was anzunehmen die Unbegreiflichkeit der Sache kein Recht giebt. — εἰς τὸ μέσον) *inmitten hin*, nach ἔστη wie Herod. 3, 130. u. oft. Vrgl. z. V. 7. 21, 3. — εἰρήνη ὑμῖν) der gewöhnliche Eintrittsgruss: *Heil euch!* Dieser erste Gruss des auferstandenen Herrn im Jüngerkreise klang noch im Herzen des alten Johannes tief und lebendig genug, um von ihm berichtet zu werden (gegen *Tholuck*), daher kein Grund vorliegt, die Anwünschung des *Versöhnungsfriedens* (vrgl. εἰρήνη ἢ ἐμὴ 14, 27.) hineinzulegen. — ἔδειξεν αὐτοῖς etc.) zum Beweise der Identität seiner Person; denn an den Händen und an der Seite mussten sie die *Wunden* sehen. Diess war genug; auch noch die *Füsse* hinzuzeigen bedurfte es nicht. Verschiedenheit von Luk. 24, 40., wo die Füsse statt der Seite, deren Durchbohrung die Synoptiker nicht berichten, gezeigt werden. Um so grundloser wird uns. Stelle gegen die Annagelung der Füsse gebraucht (s. überh. z. Matth. 27, 35.). — οὖν) in Folge dieser Erweisung der Identität. Schrecken und Zweifel, gewiss der erste Eindruck der wunderbaren Erscheinung, wichen nun der *Freude*. Und aus ihren freudigen Gedanken heraus sagt Joh.: ἰδόντες τὸν κύριον.

V. 21 f. Οὖν) denn nun, nach der freudigen Anerkennung, konnte er vollziehen, was er mit dieser seiner Erscheinung beabsichtigt hatte. Er hob daher noch einmal an, wiederholte seinen Gruss, und liess dann das Weitere folgen. Das *abermalige* εἰρήνη ὑμῖν ist nicht *Abschiedsnahme*, wie noch *Kuinoel*, *Lücke*, *B. Crus.* u. M. ohne alle Andeutung des Textes wollen, wodurch ein wunderlicher rascher Wechsel von Gruss und Abschied herauskommt, sondern nachdrückliche und gehobene *Wiederholung des Grusses*, nachdem der vorläufige Act des Selbsterweises V. 20. dazwischengetreten war. — καθὼς ἀπέσταλκε etc.) Vrgl. 17, 18. Jetzt aber wird diese Sendung, und zwar



abermals nach ihrem Zusammenhang mit der eigenen göttlichen Abordnung bezeichnet, förmlich und feierlich vollzogen, und wie passend grade bei der ersten Zusammenkunft nach der Auferstehung! — ἐνεργύσησε) bloß als *Symbol* der Mittheilung des heil. Geistes, nach der Verwandtschaft von Hauch und Geist (vrgl. Ez. 37, 5 ff.), aufzufassen (*Augustin.* de trin. 4, 29. u. V.: „demonstratio per congruam significationem“) genügt dem folgenden λάβετε etc. nicht; denn in Verbindung damit konnte das Anhauchen von den Jüngern nur als *Medians der Mittheilung* des Geistes, d. i. als *Vehikel des Empfangs*, welcher mittelst des Hauches geschehen sollte, gefasst werden, da λάβετε (man beachte den *Imperat.* u. den *Aor.*) nicht etwa den erst zukünftigen Empfang verheissen kann (*Chrys., Theodor. Mopsv., Grot., Kuinoel, Neand.*), sondern den jetzigen wirklichen Empfang ausspricht. So im Wesentlichen *Orig., Cyrill., Melanth., Calvin, Calov.* u. M. auch *Tholuck u. Lange.* Der weitere und vollere Geisteserguss am Pfingsttage, durch welchen Christus im Paraklet wiederkam, ist damit weder ausgeschlossen noch anticipirt, noch ist auch bloß die Einhauchung einer χάρις δεκτική für den spätern Geistesempfang (*Euth. Zig.*) zu verstehen. Eine wirkliche ἀπαρχή des heil. Geistes wird den Jüngern behuf eines besondern zu ihrer Sendung gehörigen Zweckes mitgetheilt. Gut *Beng.:* „arrha pentecostes.“ Es gehört zu den Eigenthümlichkeiten des wunderbaren Zwischenzustandes, in welchem Jesus damals war, dass er schon eine solche besondere ἀπαρχή mittheilen konnte, während die volle eigentliche *Ausgiessung* des Geistes, die Vollziehung der *Messianischen Geistestaufe*, an seine Erhöhung geknüpft blieb, 7, 39. 16, 7. Der Artikel brauchte bei πνεῦμα ἅγ. so wenig zu stehen wie 1, 33. 7, 39. Act. 1, 2. 5. u. v. a. Stellen. Diess gegen *Luthardt*, welcher den Nachdruck auf ἅγιον legt; heiliger Geist sei es, was die Jünger empfangen, etwas anderes nämlich als der den Menschen von *Natur* inwohnende Geist Gottes; der Odem des Mundes Jesu sei jetzt heiliger Geist (vrgl. auch *Hofm.* Schriftbew. II. 1. p. 522 f. *Gess* Pers. Chr. p. 251.), aber diess sei noch nicht der Geist des weltmächtigen Jesus; es sei noch nicht τὸ πνεῦμα ἅγιον, aber doch schon die Grundlegung davon, und stehe in der Mitte zwischen dem Worte Jesu auf Erden und dem Geiste der Pfingsten. Allein ein solches Mittel-Etwas, welches heiliger Geist und doch nicht der heilige Geist ist, der neue Lebensodem des Herrn, aber dem Geiste Gottes nur gleichartig (*Hofm.*), ist aus dem N. T.

nicht nachweisbar, in welchem vielmehr *πνεῦμα ἅγιον* mit und ohne Artikel immer völlig der heilige Geist im gewöhnlichen biblisch dogmatischen Sinne ist. Vrgl. z. Rom. 8, 4. Gal. 5, 16. Die Vorstellbarkeit jenes Mittel-Geistes kann hiernach auf sich beruhen. — *αὐτοῖς*) gehört mit zu *ἐνεπύσησε*. Vrgl. Hiob 4, 21.

V. 23. Die besondere Gewalt des apostolischen Amtes, zu deren Ausübung sie durch diese Geistesmittheilung befähigt und ermächtigt seien. Es war also eine einzelne und specifische charismatische Begabung, deren Verleihung der Herr noch an seine persönliche Gegenwart knüpfen zu müssen und nicht bis nach seiner Himmelfahrt beanstanden zu sollen gewusst hat \*), nämlich die der gültigen Sündenerlassung und des Gegentheils, die der sittlichen Disciplinargewalt, nicht blos hinsichtlich der Aufnahme zur Gemeinde und der Abweisung von derselben, sondern auch hinsichtlich der verzeihenden oder bannenden Zucht ihrer Mitglieder. Beides haben die Apostel geübt, und es ist unbefugt, nur Ersteres zu verstehen, da Beides zur *Mission* (*πέμπω* V. 21.) der Apostel wesentlich gehörte. Die Verheissung Matth. 16, 19. ist ähnlich, aber nicht gleich. Die Schlüsselgewalt im Sinne der Kirche liegt unmittelbar in u. St., in Matth. 16, 19. nur mittelbar. — *ἀφίενται*) *erlassen werden sie*, nämlich von Gott. — *κρατῆτε*) bleibt im Bilde; Gegentheil des Loslassens: *fest haltet* (Polyb. 8, 20, 8. Act. 2, 24.). — *κράται.*) *fest gehalten sind sie*, von Gott. Hier das *Perf.*; denn das *κρατεῖν* ist auf Seiten Gottes kein *eintretender* Act (ein solcher ist das *ἀφίεναι*). — Dass dem damals abwesenden *Thomas* (V. 24.) die nämliche Vollmacht unter Mittheilung des Geistes noch besonders und nachträglich (nach V. 29.) verliehen wurde, wird zwar von Joh. nicht berichtet, ist aber nach dem Verhältnisse der Nothwendigkeit anzunehmen. — Die Einwürfe *Luthardt's* gegen uns. Auffassung dieses V. sind unerheblich, da wirklich die Eilf als versammelt gedacht sind (V. 19. 24.), und da die Behauptung, dass *alle* charismatische Begabung erst von Pfingsten an datire, beweislos ist und eben an u. St. scheitert. Gut *Calov.*: „ut antea jam acceperant Spiritum ratione sanctificationis, ita nunc acci-

\*) daher der Einwand: „sie bedurften jetzt keiner solchen Mittheilung“ (*Hofm.*), voreilig ist. Den *Gebrauch* machten sie erst künftig, aber die *Verleihung* sollte noch in dieser letzten heiligen Gemeinschaft von Angesicht zu Angesicht geschehen, worin für diese Gabe eine ganz besondere Auszeichnung und Weihe gegeben war.

piunt *ratione ministerii evangelici*.“ Der volle Erguss mit seinen wunderbaren Gaben, aber für die gesammte Kirche, erfolgt dann zu Pfingsten.

V. 24 f. Θωμᾶς — Δίδυμος) S. z. 11, 16. — οὐκ ἦν μετ' αὐτῶν) εἰκὸς γὰρ, αὐτὸν μετὰ τὸ διασκορπισθῆναι τοὺς μαθητὰς — — μῆπω συνελθεῖν αὐτοῖς, *Euth. Zig.* Es kann auch einen andern Grund gehabt haben, und Vermuthungen (*Luthardt*: Schwermuth habe ihn einsam sein lassen, ähnlich *Lange*) sind vergeblich. — Thomas zeigt sich V. 25. in einer *kritischen Verstandesrichtung*, in welcher er die Aussage der Augenzeugen für einen genügsamen Glaubensgrund nicht anerkennt. Man sieht aber daraus, wie völlig fern ihm die *Erwartung* der Auferstehung lag. — Darin, dass er die Wunden nur der *Hände* und der *Seite* befühlen will, hat man einen Grund gegen die *Annagelung der Füsse* am Kreuze gefunden (so noch *Lücke* u. *de Wette*). Mit Unrecht; jene Forderung war ihm genug; im Befühlen der Fusswunden hätte er etwas verlangt, was zu viel und dem Decorum nicht entsprechend gewesen wäre. Vrgl. z. Matth. 27, 35. — τύπον wechselt dann mit τόπον (s. d. krit. Anm.), dem *Sehen* und *Fühlen* correlat. Vrgl. *Grot.*: „τύπος videtur, τόπος impletur.“ — βάλλω τὴν χειρὰ μου etc.) wird als Beweis der *Grösse* der Wunde betrachtet. Aber er will die Hand ja nicht in die *Wunde*, sondern in die *Seite* legen, um nämlich daselbst auf der bloßen Haut die Wunde mit den Fingern zu betasten. — Beachte übrigens die *Umständlichkeit* in den Worten des Thomas, worin sich eine fast kecke Zuversichtlichkeit seines Unglaubens ausprägt.

V. 26 f. „Interjectis ergo diebus nulla fuerat apparitio,“ *Beng.* Diese Erscheinung hat *nur* Joh. — πάλιν ᾗσαν ἔσω) weist auf die nämliche Oertlichkeit V. 19. zurück. Irrig verlegt *Olsh.* die Erscheinung nach Galiläa. Sie waren wieder *drinnen*, nämlich in dem aus V. 19. bewussten Hause (vrgl. *Kypke* I. p. 412.). Dass sie aber *zur Feier des Auferstehungstages* versammelt gewesen (*Luthardt, Lange*), ist mit nichts angedeutet. — Die Aufforderung Jesu V. 27. setzt ein *unmittelbares Wissen* von dem V. 25. Berichteten voraus, was grade bei Joh. am wenigsten einer Andeutung (gegen *Lücke*, welcher eine Mittheilung der Jünger an Jesum vermuthet) bedurfte. — Treffend übrigens *Beng.*: „Si Phariseus ita dixisset: nisi videro etc., nil impetrasset; sed discipulo pridem probato nil non datur.“ — φέρε — καὶ ἴδε) Die Händewunden soll er fühlen *und* *sehen*, die Seitenwunde, unter den Kleidern, nur *fühlen*. —

κ. μὴ γίνου ἄπιστος, ἀλλὰ πιστ.) nicht: *sei* (so gewöhnlich), sondern: *werde* nicht ungläubig u. s. w. Durch seinen Zweifel an der wirklich geschehenen Auferstehung war Thomas in Gefahr, ungläubig (an Jesum überhaupt) *zu werden*, und diesem seinen wankenden Glauben gegenüber sollte er dadurch, dass er sich von der Auferstehung überzeuge, gläubig *werden*.

V. 28 f. Die Skepsis des Thomas, welcher nun der wirklichen Berührung zu seinem Glauben nicht bedarf (daher auch bloß ἐώρακας V. 29.), schlägt in ehrfurchtsvolles Bekennen um. — ὁ κύριός μου κ. ὁ θεός μου) wird von Theodor. Mopsv. („quasi pro miraculo facto Deum collaudat,“ ed. Fritzsche p. 41.) als *an Gott gerichteter Ausruf* der staunenden Ergriffenheit genommen. So neuerlich nach Socinianern (s. gegen diese Calov.) bes. Paulus. Entschieden dagegen ist εἶπεν αὐτῷ, so wie die nothwendige Beziehung von ὁ κύριός μου auf Christum. Es ist bekennender *Anruf Christi* in der höchsten freudigen Ueberraschung, in welcher Thomas seinem durch die Ueberführung von der wirklichen Auferstehung mächtig gehobenen Glauben an das göttliche Wesen seines Herrn den begeisterten Ausdruck giebt. Für den dogmatischen Begriff würde allerdings an und für sich der mächtige Affect des Ausrufs denselben weniger geeignet machen; aber diess wird aufgewogen theils durch den Bericht des Johannes selbst, der in diesem Ausruf nur einen Wiederhall seines eigenen θεός ἦν ὁ λόγος finden konnte, theils und vorzüglich durch die folgende Billigung des Herrn. Treffend Erasmus: „Agnovit Christus utique repulsurus, si falso dictus fuisset Deus.“ — V. 29. Das ὁ κύριός μου κ. ὁ θεός μου war das lebendige, vollständige und höchste *Messianische Glaubensbekenntniss*, mit dessen Ablegung also jenes μὴ γίνου — πιστός bereits erfüllt war. Aber es war die Folge des *Gesehenhabens* des Auferstandenen, dessen er bei dem hinreichenden Ueberzeugungsgrunde, der in der Versicherung der Mitjünger als Augenzeugen lag, nicht hätte bedürfen müssen. Daher die liebevolle Rüge (nicht *Belobung*, welche Paulus erkünstelt, aber auch nicht Bestätigung des von Thomas bekannten Glaubensinhalts, wie Luthardt annimmt, was erst in μακάριοι etc. liegt) für den auf diesem *sinnlichen* Wege zum Glauben Gelangten, und die *Seligpreisung* derer, die ohne eine solche sinnliche Ueberführung gläubig geworden sind, — was *allgemein* zu belassen, und nicht auf die *anderen Jünger* zu beziehen ist, da es allgemein ausgedrückt und der übersinnlichen und

ethischen Natur des Glaubens zufolge allgemein gültig ist. Im Einzelnen beachte noch: 1) *πεπίστευκας* fragend zu lesen (mit *Griesb.*, *Scholz*, *Lachm.*), lässt das durch das nachdrücklich (vgl. 1, 51.) vorangestellte *ὅτι ἑώρ. με* angezeigte *Rügende* der Worte lebendiger hervortreten; 2) das *Perf.* ist: *du bist gläubig geworden und glaubst nun*; die *Particip.* *Aor.* *ἰδόντες* u. *πιστεύσ.* bezeichnen nicht das *Pflegen* (*Lücke*), welcher Gebrauch nie im N. T. vorkommt (s. *Winer* p. 248.), und hier keinen passenden Sinn ergäbe, sondern diejenigen, welche, vom Zeitpunkte der von ihnen ausgesagten *μακαριότης* aus angesehen, nicht gesehen und doch geglaubt haben, gläubig geworden sind ohne gesehen zu haben. Der Zeitpunkt der *μακαριότης* aber ist, dem allgemeinen Satze entsprechend, die *allgemeine Gegenwart*, und die *μακαριότης* selbst ist das Glück, welches sie durch den schon gegenwärtigen und dereinst ewigen Besitz der *Messianischen ζωή* geniessen. 4) Die *μακαριότης* wird dem Thomas nicht abgesprochen, aber es wird die *Regel* angeführt zu seiner Warnung, welcher auch er sich hätte unterwerfen sollen, und ihm die *Gefahr* angedeutet, in welcher man ist, wenn man das Sehen als Weg zum Glauben verlangt, wie Er gethan. 5) Der Gegensatz an u. St. ist also nicht der des Glaubens um des äusserlich Geschehenen willen und des *seines Inhalts an sich gewissen* Glaubens (*Baur*), sondern des Glaubens (an Geschehenes) mit und ohne selbsteigene sinnliche Wahrnehmung.

V. 30 f. Schluss des ganzen Buchs; denn Kap. 21. ist ein Anhang. — *πολλά μὲν οὖν* *multa quidem igitur*. S. *Klotz* ad *Devar.* p. 663. — *καὶ ἄλλα* Ueber das bekannte *καὶ* nach *πολλά* (*et quidem*) s. *Kühner* ad *Xen. Mem.* 1, 2, 24. — *σημεῖα*) *Wunderzeichen*, durch welche er sich als der *Messias*, der *Gottessohn*, ausgewiesen hat (V. 31.). Vgl. 12, 37. Dem entspricht der Schluss des Anhangs 21, 25. Richtig so vorschlagsweise *Euth. Zig.*, ferner *Jansen*, *Wolf*, *Beng.*, *Lampe*, *Tholuck*, *de Wette*, *Frommann*, *Maier*, *B. Crus.*, *Luthardt*, *Hilgenf.* u. M. Mit Recht konnte Joh., auf sein nunmehr beendiges *βιβλίον* zurücksehend, als dessen Inhalt a potiori die *σημεῖα*, welche Christus gethan, anführen, da diese das unterscheidende Characteristicum im Wirken Jesu (vgl. 10, 41.) und die geschichtliche Grundlage bilden, an welche der übrige Inhalt (meist auch die Reden) sich anschliesst. Andere haben *σημεῖα* in ausschliessliche Beziehung zur *Auferstehung* gesetzt: *documenta resurrectionis* (vgl. *Act.* 1, 3.). So *Chrys.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.*, *Rupert.*, *Luther*, *Calov.*, *Mal-*



*donat.*, *Seml.* u. M. auch *Kuinoel*, *Lücke*, *Olsh.*, *Lange*, *Baur*, *Ewald* u. M. Allein dem entspricht weder das allgemeine und absolute *σημεῖα* an sich, noch das Prädicat *πολλὰ κ. ἄλλα*, da Christus nach seiner Auferstehung jedenfalls, sowohl den Evangelien als auch 1. Kor. 15. zufolge, nur wenige Male erschienen ist, noch endlich *ἐποίησεν* und *ἐν τῷ βιβλ. τούτῳ*, welches letztere zeigt, dass Joh. den Inhalt seines ganzen Evangel. im Auge hat. — *ἐνώπι. τ. μαθ.*) so dass also noch viel mehrere vom Johannes, der ja zu den *μαθηταῖς* gehörte, hätten berichtet werden können; daher dieser Zusatz nicht als Grund für die Fassung des *Chryst.* u. s. w. von *σημεῖα* zu benutzen ist. — *ταῦτα δέ*) sc. *τὰ σημεῖα*, nämlich die in diesem Buche aufgezeichneten, diese Auswahl, welche den Inhalt des Buches ausmacht. — *ἵνα πιστεύσ.*) geht auf die Leser, denen das Evangel. bestimmt war. Vrgl. Einl. §. 5. S. auch wegen *πιστεύσ.* z. 19, 35. Von *Heidenbekehrung* (*Hilgenf.*) zum Glauben ist keine Rede. — *ὁ υἱὸς τ. Θεοῦ*) im Johann. Sinne. — *πιστεύοντες*) indem ihr glaubet. So ist also das *ζωὴν ἔχειν* als schon jetzt beginnender Besitz gedacht; der Glaube aber als sein subjectives Princip, wie auch bei Paulus, obwohl dieser Rechtfertigung und Leben begrifflich schärfer auseinander legt \*). — *ἐν τῷ ὀνόμ. αὐτοῦ*) gehört zu *ζωὴν ἔχ.* Im Namen Jesu, als dem Objecte des Glaubens ist der Lebensbesitz ursächlich begründet. — *Baur* hält V. 30. 31. für *unächt*, weil die vorher berichteten Erscheinungen (die nach *Baur* vom Himmel aus geschehen sind) die Erscheinung des Auferstandenen so in sich abschliessen sollen, dass man an weitere Erscheinungen dieser Art (*πολλὰ κ. ἄλλα*) nicht denken könne.

## K A P. XXI.

- V. 3. Statt *ἐνέβησαν* hat *Elz.* *ἀνέβησαν*, gegen entscheidende Zeugen. — Nach *πλοῖον* haben *Elz.*, *Griesb.*, *Scholz*: *εὐθύς*, welches aber bei B. C.\* D. L. X. Δ. Minusk. Aug. u. d. meisten Verss. fehlt. Zusatz zur Bemerklichmachung des langen vergeblichen Arbeitens. — V. 4. *γενομ.*) *Tisch.*: *γνωμ.*, welches vorzuziehen ist, da zu den Zeugen C.\* E. L. auch A. B. mit *γεινομ.* hinzutreten, den Schreibern

\*) Vrgl. *Schmid bibl. Theol.* II. p. 391.

aber γενομ. geläufiger war. — εἰς) *Lachm.*: ἐπί. Die Codd. sind sehr getheilt; ἐπί ward leichter glossematisch beigeschrieben als εἰς. — V. 6. ἰσχυσαν) *Tisch.*: ἰσχυον nach B. C. D. L. A. Minusk. Verss. Cyr. Richtig; die Aoristform bot sich aus der Umgebung (ἐβαλον, ἐκλύσαι) unwillkürlich dar. — V. 11. ἐπὶ τῆς γῆς) *Lachm.*: εἰς τὴν γῆν, nach A. B. C. L. P. X. Δ. Da aber auch die Recepta erheblich bezeugt ist, und da D. Minusk. ἐπὶ τὴν γῆν lesen, so ist wahrscheinlich εἰς τὴν γῆν nur Wiederholung aus V. 9. — V. 15. 16. 17. ist wie 1, 43. statt Ἰωνᾶ zu lesen: Ἰωάννου. — V. 17. προβάτα) A. B. C.: προβάτια. Mit Recht aufgenommen von *Tisch.* Die Recepta ist Wiederholung aus V. 16. Zwar hat *Tisch.* auch schon V. 16. προβάτια, doch nur nach B. C., so dass das Zeugniß von A. erst für V. 17. eintritt. — V. 25. fehlt in 63., wird in Scholien für einen Zusatz erklärt, und hat im Einzelnen die Varianten ᾶ statt ὅσα (*Lachm.* hat ᾶ); Χριστός Ἰησοῦς (D.), bei einem Cod. It. mit dem Zusatz: *quae non scripta in hoc libro; οὐδ' (Lachm.)* statt οὐδέ; χωρήσειν (B. C.\* Or.); am Schlusse ἀμήν (*Elz.*).

Kap. 20, 30 f. trägt so augenfällig das Gepräge eines förmlichen, apostolisch würdigen *Schlusses*, und Kap. 21. tritt noch so völlig unerwartet ein, dass dieses Kap. nur als *Nachtrag* erscheinen kann. Die Frage ist aber, ob *dieser Nachtrag vom Johannes herrühre oder nicht*. Erst seit *Grot.*, welcher einen Nachtrag der *Ephesinischen Gemeinde*, nach des Apostels Tode vom Bischof (vielleicht vom Johannes Presbyter) verfasst, darin sah, ist diese Frage in Untersuchung getreten. Da alle Zeugen das Kap. enthalten, so ist nur aus *inneren* Gründen zu entscheiden. Diese aber entscheiden *nur gegen V. 25.*, welcher eine so auffallende, unapostolische und grade der Johanneischen Schlichtheit, Sinnigkeit und Zartheit widersprechende Uebertreibung enthält, dass er unmöglich aus der Feder des Apostels geflossen sein kann, wohl aber als spätere, obgleich sehr alte Schlussbildung erscheinen muss, ein apokryphischer unharmonischer Nachklang von 20, 30., dessen Weglassung in Cod. 63. und Verdächtigung in Scholien auf einem richtigen kritischen Gefühle beruht. Auf richtigem kritischen Gefühle beruht es aber auch, dass diese Weglassung und Verdächtigung den V. 24. nicht mit betroffen hat, welcher durchaus nichts enthält, was Joh. nicht geschrieben haben könnte, vielmehr den ganzen Nachtrag Kap. 21. würdig abschliesst und durch οἶδαμεν eine fremde Abfassung nicht verräth (s. d. exeg. Anm.). Auch die gegen die Authentie von V. 1—23. vorgebrachten Gründe sind unhaltbar. Denn 1) aus V. 23. folgt keineswegs, dass zur Zeit der Abfassung der Apostel schon todt gewesen, da die daselbst erwähnte Rede grade *für den Fall* seines noch zukünftigen Todes der richtigen geschichtlichen Aufklärung bedurfte. Vrgl. *Ewald* Jahrb. III. p. 173. 2) Die V. 22 f. enthaltene Wieder-

kunft Christi wird mit Ungrund für nichtjohanneisch ausgegeben. S. z. 14, 3. Eben so wenig ist 3) die Selbstbezeichnung V. 20. unjohanneisch, entspricht vielmehr eben so wohl der Wichtigkeit, welche die darin ausgedrückte Erinnerung des unvergesslichen Moments für Joh. haben musste, an und für sich, als auch dem Zusammenhange, in welchen sie verflochten ist. S. z. V. 20. Ferner 4) die einzelnen Ausdrücke \*), welche man als nichtjohanneisch bezeichnet (wie V. 3. ἐρχεσθαι σύν statt ἀκολουθεῖν; V. 4. πρώτας γιννομι. statt πρώτ V. 12. τολμᾶν und ἐξετάζειν; V. 18. φέρειν statt ἄγειν), sind sämtlich so unwesentliche, ja meist im Sinne des Contextes so natürlich begründete Erscheinungen, dass sie, zumal in Erwägung der spätern Abfassungszeit des Nachtrags, eine ernste Bedenklichkeit durchaus nicht zurücklassen und von dem sonstigen völlig Johanneischen Gepräge, welches der Aufsatz in der Sprache, in der Art der Darstellung und in den den Augenzeugen verrathenden Einzelzügen an sich trägt (wie ganz anders der Abschnitt von der Ehebrecherin!), weit überwogen werden. Denn namentlich wird 5) der vorgebliche Mangel an Johanneischer Klarheit und Anschaulichkeit theils durch richtige Erklärung beseitigt, theils in der Aechtheitsfrage dadurch unwirksam gemacht, dass Joh. auch im übrigen Evangel. nicht immer *gleich* klar und anschaulich berichtet. 6) Es ist nicht richtig, dass mit dem unächten Schluss auch das ganze Kap. fällt \*\*), da der nichtjohanneische Schluss zum johanneischen Kap. hinzugetreten sein kann, zumal bei der anzunehmenden Aechtheit von V. 24. der Anhang selbst nicht ohne Schluss aus der Hand des Ap. hervorgegangen ist. Nach alle dem geht meine Ansicht dahin, dass Joh. zur richtigen geschichtlichen Aufklärung der Sage V. 23. einige Zeit nach Vollendung seines Evangel., welches er mit 20, 31. geschlossen hatte, Kap. 21, 1—24.\*\*\*)) als Ergänzung seines Buches geschrieben, dass dieser Anhang, eben weil dessen Johanneischer Ursprung unmittelbar gewiss und bekannt war, schon sehr frühzeitig, während das Evangelium noch nicht aus dem engern Kreise seiner ersten Leser (Einl. §. 5.) herausgetreten war, ein ungetrennter Theil des Evange-

---

\*) Eine genaue Erörterung der Spracheigenthümlichkeiten von Kap. 21. und deren Verschiedenheit vom Evang. s. bei Tiele Annotatio in locos nonnull. ev. Joh. ad vindicand. huj. ev. authent. Amst. 1853. p. 115 ff.

\*\*) Weit richtiger wäre zu sagen: das Kap. verräth *theilweise* so augenfällig die Johanneische Zartheit und Ursprünglichkeit (vor Allem V. 15—17.), dass damit das *Ganze* als Erzeugniss des Ap. steht.

\*\*\*)) V. 1—14. hat schwerlich einen uns unbekannten *Selbstzweck* (Brückn.), da es eben objectiv geschichtlich mit dem Folgenden zusammenhängt.

liums geworden, dass aber eben deshalb, weil nun das ganze Buch ohne Hauptschluss war, der den ursprünglichen Schluss 20, 31. überbietende apokryphische Schluss 21, 25. hinzugefügt worden ist. Sehr bald muss diese Zusetzung von V. 25. geschehen sein, weil sich von der Unächtheit von V. 25. nur wenige vereinzelte Spuren erhalten haben (Cod. 63. u. Scholien), wogegen sich in Bezug auf V. 1—24. nicht der leiseste Nachklang einer kritischen Ueberlieferung findet, welche gegen die Aechtheit gewesen wäre. — *Bestritten* wurde, unter Aufstellung sehr verschiedener Annahmen der apostolische Ursprung des Kap. nach *Grot.* von *Cleric.*, *Hammond*, *Seml.*, *Paulus*, *Gurlitt* (Lection. im N. T. Spec. III. Hamb. 1805.), *Bertholdt*, *Seyffarth* (Beitr. zur Specialcharakt. der Joh. Schriften, Lpz. 1823. p. 271 ff.), *Lücke*, *Schott*, *de Wette*, *Credn.*, *Wieseler* (Diss. 1839.: Johannes Presbyter habe das Kap. nach dem Tode des Ap. geschrieben), *Schweizer*, *Bleek*, *Schwegl.*, *Zeller*, *Baur* (weil es zur Hauptidee des Ganzen nicht passe), *Köstlin* u. M. auch *Ebrard*. *Vertheidiget* aber, jedoch so, dass man neuerlich meist V. 24. 25. verwarf, von *Calov.*, *Rich.* *Simon*, *Mill.*, *Wetst.* *Lampe*, *Michael.*, *Krause* (Diss. Viteb. 1793.), *Beck* (Lps. 1795.), *Eichhorn*, *Kuinoel*, *Hug*, *Wegsch.* (Einl. in d. Ev. Joh.), *Handschke* (de αὐθεντία c. 21. ev. Joh. e sola orat. indole dij. Lps. 1818.), *Erdmann* (Bemerk. über Joh 21. Rostock 1821.), *Weber* (authentia — — argumentor. intern. usu vindic. Hal. 1823.), *Guerike*, *Redding* (Disput. Groning. 1833.), *Frommann*, *Tholuck*, *Olsh.*, *Klee*, *Maier*, *B. Crus.* (nicht entschieden), *Weitzel*\*) in d. Stud. u. Krit. 1849. p. 601 ff., *Luthardt*, *Lange*, *Laurillard* (Disput. L. B. 1853); vrgl. auch *Bretschn.* Probab. p. 182. Nach *Ewald* (a. a. O., vrgl. auch Jahrb. X. p. 87.) hat ein Freund des Apostels (wahrscheinl. ein Presbyter zu Ephes.), dessen Hand und auch wohl Kunst Joh. bei der Abfassung des Evangel. sich bediente, später für sich allein den Anhang geschrieben, ohne seine Verschiedenheit im mindesten verhehlen zu wollen.

---

\*) welcher auch V. 24 f. dem Ap. zueignet; so auch *Lange*, während *Luthardt* 24 f. als ein hinzutretendes Zeugniß aus der Ephesinischen Gemeinde betrachtet. — *Hölemann* Bibelstud. II. p. 25 ff. legt ebenfalls das ganze Kap. dem Joh. bei, und betrachtet es als nothwendiges Stück des Evang. (dem Prologe entsprechend), die vielen Thaten V. 25. sogar als die des Logos seit der Schöpfung fassend.

V. 1 f. *Μετὰ ταῦτα*) der Natur eines Nachtrags gemäss, an die *letzte* Geschichte vor dem Schlusse 20, 30 f. zurückführend. — *ἐφ'ανέρωσεν ἐαυτόν*) Vrgl. den passiven Ausdruck Mark. 16, 12. 14.; aber grade der reflexive ist Johanneisch, s. 7, 4. Er setzt ein *Verborgensein* voraus, aus welchem er jetzt abermals (*πάλιν* nach V. 14. auf die beiden vorigen Erscheinungen 20, 19. 26. zurückweisend, nicht auf Kap. 6. wie *Lange* meint) hervortretend, *sich selbst* seinen Jüngern *offenbar machte*, zur Anschauung brachte, — nicht eine *geisterhafte Existenz* (*de Wette*), nicht „eine Sphäre der *Unsichtbarkeit*, in welcher er sich für sich bewegt“ (*Luthardt*, vrgl. *Tholuck*), wohl aber eine veränderte, dem gewöhnlichen Verkehr nicht mehr angehörige, der Verklärung näher gerückte, doch materielle Existenz, *διὰ τὸ λοιπὸν ἄφθαρτον εἶναι τὸ σῶμα καὶ ἀκήρατον*, *Chrys.* — *ἐπὶ τῆς θαλάσσης*) *am See*, weil das Ufer über dem See ist. Vrgl. z. Matth. 14, 25. Xen. Anab. 4, 3, 28.: *ἐπὶ τοῦ ποταμοῦ*, al. Vrgl. d. Stellen aus Herod. b. *Schweigh.* Lex. p. 245. Es gehört zu *ἐφαν*. — *ἐφ'ανέρωσε δὲ οὕτως*) sc. *ἐαυτόν*. Eine derartige Wiederholung findet sich sonst bei Joh. nicht. Doch kann er hier absichtlich so geschrieben haben, den Entstellungen des Thatbestandes in der Ueberlieferung (vrgl. V. 23.) gegenüber. — Von den sieben Jüngern V. 2. bleiben die letzten zwei ungenannt. Daher sind sie für *μαθηταί* im weitern Sinne zu halten, womit V. 1. nicht streitet, da die zwei ungenannten eben nur Nebenpersonen sind. Dass von den Jüngern im engern Sinne die Söhne des Zebed. *zuletzt* aufgeführt sind, stimmt mit der Abfassung der Erzählung durch Joh. selbst. Um so weniger ist hinter der Reihenfolge der Namen, auch nicht hinter der Siebenzahl, eine tiefere oder sinnbildliche Bedeutsamkeit zu suchen. Ein anderer Verf. würde die Zebedäussöhne gleich hinter Petrus gesetzt haben. — *οἱ τοῦ Ζεβεδαίου*) sonst nicht bei Joh.; aber auch nur hier bietet sich ihm der Fall dar, in einer Reihe von Namen sich selbst *und seinen Bruder* mit aufzuführen. — Ueber die ohne willkürliche harmonistische Voraussetzungen (wie sie auch *Luthardt* hegt) durchaus nicht mit Galiläischen Erscheinungen des Auferstandenen zu vereinigende Ueberlieferung, welche Luk. darstellt, s. z. Luk. 24, 50. Aber Act. 1, 4. setzt für die Erscheinungen nicht nothwendig voraus, dass in Galiläa keine geschehen seien.

V. 3 f. *Ἐρχόμε. κ. ἡμεῖς σὺν σοί*) Nicht *ἀκολουθεῖν* hat Joh. gebraucht, auch nicht *ἄγωμεν κ. ἡμεῖς* (11, 16.) hat er gesagt, weil er eben das Gesagte *gedacht* hat. —



Die *Umständlichkeit* ist nicht unjohanneisch (*Lücke*), sondern vrgl. z. B. 1, 39 f. 9, 1—12. — ἐξῆλθον aus dem V. 2. angedeuteten Ort hinaus an den See V. 1. — Bei *Nacht* war ergiebiges Fischen. Vrgl. z. Luk. 5, 5. Aristot. H. A. 8, 19. Aber *sie fingen nichts*. Wie ganz anders nachher, als sie *auf Geheiss des Herrn* auswarfen! — ἔστη) Ausdruck der plötzlichen Erscheinung. Vrgl. 20, 19. 26. — εἰς τ. αἰγ.) Vrgl. 20, 19. 26. — οὐ μέντοι etc.) aus dem ganzen veränderten Zustand und Erscheinen des Auf-erstandenen zu erklären. *Chrys.* legt den Grund in den Willen Jesu: οὐκ εὐθέως ἑαυτὸν δείκνυσιν, vrgl. auch *Luthardt*, was aber Joh. nicht andeutet. Vrgl. vielmehr z. 20, 14.

V. 5 f. *Παῖδιά*) nicht unjohanneisch (1. Joh. 2, 14. 18.), obgleich 13, 33. *τεχνία* gesagt ist. — μὴ τι προσγάγ. ἔχετε;) Der Accent liegt auf ἔχετε: ihr *habet* doch nicht (bereits) etwa eine Zukost? Die Frage setzt die Meinung des Fragenden voraus, dass sie wohl noch nichts gefangen hätten, so wie den Gedanken, dass entgegengesetzten Falles er nicht einzuschreiten brauche. Dass er aber *Fische* grade durch *προσγάγιον* bezeichnet, hat seinen Grund darin, dass er von den Fischen, nach denen er fragt, ein *Frühstück* mit den Jüngern zu halten im Sinne hat. Ueber *προσγάγ.* selbst, welches gleich dem Attischen, besonders von Fischen gebrauchten ὄψον ist (vrgl. *προσγάγμα* Moeris p. 204, 24., *προσόψημα* Athen. 4. p. 162. C. 7. p. 276. E.), s. *Sturz* Dial. Al. p. 191. *Fischer* de vitiiis Lex. p. 697 f. — Die Jünger antworten einfach: *nein*; sie haben ihn also für irgend einen ganz Fremden gehalten, der etwa Fische zum Frühstück kaufen will. Das von Jesu im Sinne der väterlichen Liebe gemeinte *παιδιά* mögen sie aus dem Munde des Unbekannten als freundliche Bezeichnung des *Dienststandes* (*Nonn.*: παῖδες ἀλὸς δροιστῆρες; *Euth. Zig.* τοὺς ἐργατικούς) genommen haben. Vrgl. z. 6, 8. — εἰς τὰ δεξιὰ μ.) sie hatten es also grade nach einer andern Seite des Schiffes im See. — οὐκέτι) nicht mehr, wie vorher, wo es leer und leicht war. — ἐλκῦσαι) ziehen, das untergetauchte Netz heraufziehen. Dagegen *σύροντες* V. 8.: *zerrend, fortschleifend*. S. *Tittm.* Synon. p. 57 f. — ἀπό) *von wegen*. S. *Bernhardy* p. 224. — Jenes erfolglose Arbeiten und diesen reichlichen Fang als Bild der apostolischen Thätigkeit beziehungsweise unter den *Juden* und *Heiden* zu betrachten (*Grot.*, *Weitzel*), ist zu speciell und nicht einmal geschichtsgemäss (Gal. 2, 9. Act. 22, 20. al., vrgl. *Luthardt*), unbeschadet übrigens der Symbolik des Fischzugs an sich; s. Anm. nach V. 14.

V. 7. Πάλιν τὰ ἰδιώματα τῶν οἰκείων ἐπιδείκνυνται τρόπων οἱ μαθηταὶ Πέτρος καὶ Ἰωάννης. Ὁ μὲν γὰρ θερμότερος, ὁ δὲ ὑψηλότερος ἦν· καὶ ὁ μὲν ὀξύτερος ἦν, ὁ δὲ διορραικώτερος. Διὰ τοῦτο ὁ μὲν Ἰωάννης πρῶτος ἐπέγνω τὸν Ἰησοῦν· ὁ δὲ Πέτρος πρῶτος ἦλθε πρὸς αὐτόν, Chrys. Vgl. 20, 3 ff. — τὸν ἐπενδύτην διεζώσατο) Er hatte den ἐπενδύτης abgelegt und war nackt, was jedoch das Anhaben des Hemdes, χιτωνίσκος, nicht ausschliesst, nach bekanntem Gebrauche von γυμνός, nudus und ὀρχ (s. Perizon.

ad Ael. V. H. 6, 11. Interpp. zu Jes. 30, 2. Grot. z. u. St.). Um aber nicht unanständig im bloßen Hemde vor Jesu zu erscheinen, gürtete er sich den ἐπενδύτης um, d. h. er zog ihn an, so dass er ihn mittelst eines Gürtels am Leibe zusammenfasste. Der ἐπενδύτης ist nicht gleich χιτῶν (Fischer, Kuinoel, Bretschn.), sondern Ueberzug, Ueberwurf. Jedes übergezogene Kleid kann so heissen (s. d. LXX. b. Schleussn. Thes. II. p. 436. Soph. fragm. b. Pollux 7, 45. Dind. 391. vrgl. ἐπένδυμα b. Plut. Alex. 32.), war aber nach Nonn. u. Theophyl. bei den Fischern, und nach dem Talmud, welcher selbst das Wort ἵνδνῃσιν sich angeeignet hat, bei den Arbeitern überhaupt, ein leinenes Kleidungsstück (etwa ein kurzer Kittel), welches nach dem Talmud mit Taschen versehen über dem Hemde getragen wurde (nach Theophyl. auch über anderen Kleidungsstücken). S. bes. Drusius z. St. Nach Euth. Zig. reichte es bis auf die Kniee und war ohne Ärmel. — γυμνός drückt nicht aus, dass er nur den ἐπενδύτης angehabt (Euth. Zig., Kuinoel, B. Crus.), sondern dass er den ἐπενδύτης nicht angehabt und auch ausser dem Hemde keine andere Kleidung (vrgl. Dem. 583. 21.: γυμνὸν ἐν τῷ χιτωνίσκῳ); denn eben διὰ τὴν γύμνωσιν (Theodor. Heracl.) legte er sich schnell den abgelegt gewesenen ἐπενδύτης an. — Schwimmend gelangte er an's Land, nicht auf dem Wasser wandelnd (Grot. u. M.), was eingetragen wird.

V. 8 f. Τῷ πλοιαρῷ) auf dem Schiffelein, auf welchem sie blieben; örtlicher Dativ. Vrgl. Herod. 5, 99.: ἀπικέαιτο εἰκοσι νηυσί. al. — Das γὰρ in der Parenthese giebt den Grund an, weshalb sie das Fahrzeug nicht verliessen; sie konnten auch so schnell genug das sehr nahe (200 Ellen = 1/2 Stadium = 300 Fuss, s. Wurm de ponder. etc. p. 195. Herm. Privatalterth. §. 46, 7.) Ufer erreichen. — Ueber die Form πηχῶν statt der Attischen πηχέων s. Lobeck ad Phryn. p. 245 f. Zu ἀπό s. z. 11, 18. — τὸ δίχτυον τῶν ἰχθῶν) das Netz der Fische, — in welchem diese waren, V. 6. — βλέπονσιν etc.) Joh. berichtet einfach, was

sie, auf's Land abgestiegen, *sahen*, nämlich: ein Kohlenfeuer lag da und Zukost (d. i. *Fischwerk*, s. z. 7, 9.; der Singul. ist *collectiv*, vrgl. Polyb. 34, 8, 6.: τὸ θαλάττιον ὄψον) darauf, und Brod. Dass diese Vorbereitung des zu gebenden Frühstücks von *Jesu* getroffen war, verstand sich dem Leser von selbst (s. V. 12. 13.). Wie er aber die Sachen hergebracht, beruht auf sich; er konnte, ehe er die Jünger anrief, selbst oder durch fremde Hände herbeigeschafft haben. Die Erzählung ergiebt daher kein abenteuerliches *Wunder* (Hervorbringung aus nichts, *Chrys.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.*, *Grot.*, *Calov.*, *Maldonat.* u. M.; *Nicephor.*, *Jansen*, *Luthardt*: die *Engel* hatten ihn damit bedient), auch nicht den *Schein* eines solchen (*Lücke*). *Weshalb* aber Jesus diese *Zurüstung* getroffen? weil die Jünger *bei ihm* das Frühstück halten sollten, an welches er eine so bedeutende Verhandlung V. 15 ff. zu knüpfen vorhatte; *Er* wollte der *Mahlgeber* sein. Viel Ungehöriges bei Aelteren (s. z. B. *Maldonat.*). Nach *Luthardt* soll abgebildet sein, wie Jesus, ohne ihrer zu bedürfen, die Jünger aus eigenem Vermögen zu speisen wisse. Aber wozu noch eine solche Abbildung, nachdem er längst schon vor den Augen der Jünger Tausende wunderbar gespeist?

V. 10 f. Ἐνέγκατε etc.) zur bedürfnissmässigen Vervollständigung der bereits auf dem Kohlenfeuer befindlichen Fischkost, nicht um den Schein einer παντασία von dem Wunderzug fern zu halten (*Euth. Zig.*). — Nach V. 11. zieht Petr. das volle Netz allein auf's Land, was natürlich, da es an dem am Ufer befindlichen Fahrzeuge hing, leichter war, als es aus dem Wasser ins Schiff heraufzuziehen V. 6. — Die Angabe der *Zahl* der Fische ist so wenig ein *apokryphischer* Zug, wie die Zahlangabe der wunderbar Gespeisten 6, 10., und um so weniger, da nicht eine *runde* Zahl genannt ist. — καὶ τοσούτων ὄντων etc.) von Joh. als *wunderbar*, durch Christum bewirkt, erkannt, von *Strauss* als offenbar *sagenhaft* betrachtet, wie auch die Zahl der Fische, die aber doch wohl den Jüngern bei dieser *wunderbaren* Erfahrung wichtig genug und auch unvergesslich genug sein konnte.

V. 12 f. Ἐτόλμα) *wagte*, unterstand sich. Obgleich sie nämlich der äussern Erscheinung nach hätten zweifelhaft sein können, ob er der Herr sei, so waren sie doch von der Identität überzeugt, und wagten es daher nicht, ihn zu fragen: wer bist du? Ehrfurchtsvolle Scheu (vrgl. schon 4, 27.) vor der wundersamen Erscheinung des Auf-erstandenen benahm ihnen hierzu den Muth. Nach *Augu-*

stin., Beda, Jansen u. M. haben sie nicht zu zweifeln gewagt, was aber nicht dasteht. Treffend Chrys.: οὐκέτι γὰρ τὴν αὐτὴν παρρησίαν εἶχον· — — τὴν δὲ μορφὴν ἀλλοιοτέραν ὁρῶντες καὶ πολλῆς ἐκπλήξεως γέμουσαν, σφόδρα ἦσαν καταπεπληγμένοι, καὶ ἐβούλοντο τι περὶ αὐτῆς ἐρωτᾶν· ἀλλὰ τὸ δέος καὶ τὸ εἰδέναι αὐτοὺς, ὅτι οὐχ ἕτερός τις ἦν, ἀλλ' αὐτός, ἐπεῖχον τὴν ἐρώτησιν. — ἐξετάσαι) auszukundschaften (Matth. 2, 8. 10, 11. Sir. 11, 7. 13, 11. oft bei Classikern), *sciscitari*; starker Ausdruck von dem Gesichtspunkte aus, von welchem die ehrerbietige Schüchternheit der Jünger das Wagniss des Fragens angesehen. — εἰδότες) Constructio κατὰ σύνεσιν. S. Kühner II. §. 419. a. — V. 13. ἔρχεται) Das δεῦτε V. 12. hat die Jünger zur Stätte des Mahles (wo das Kohlenfeuer war) herbeigerufen; nun tritt Jesus selbst (der also in einiger Entfernung davon gestanden) hinzu, um das Frühstück mitzutheilen. — τὸν ἄρτον) weist auf V. 9. zurück, τὸ ὀψάριον aber auf V. 9. u. 10. (es ist wieder *collectiv*). — Ein Dankgebet vor dem δίδωσιν wird nicht berichtet, nicht als ob Jesus τὰ ἀνθρώπινα habe unterlassen (*Euth. Zig.*); nicht als ob er sich noch nicht positiv habe zu erkennen geben wollen (*Lange*, gegen V. 12.); auch nicht als solle das Mahl ein *schweigendes* sein (*Luthardt*, welcher hinzusetzt: „denn so ist die Tischgemeinschaft Jesu und der Seinen im gegenwärtigen Aeon“), sondern weil hier von keiner eigentlichen Mahlzeit, wie Luk. 24, 30., vielmehr nur von einem Frühstück die Rede ist, von einem nur im Stehen genossenen (auch von keinem Niederlegen ist die Rede) Morgenmahle, welches auch nicht, wie jenes Frühmahl des Paulus Act. 27, 35., einen feierlichen Charakter haben sollte. Nicht dieses Frühstück, welches Christus den Jüngern bereitete, sondern was vorherging (der Fischzug) und nachfolgte (V. 15 ff.) war es, weshalb hier der Auferstandene erschienen war.

V. 14. Τοῦτο ἤδη τρίτον) Diessmal bereits zum dritten Mal. S. z. 2. Kor. 13, 1. — ἤδη setzt einerseits voraus, dass nach Joh. bis jetzt noch andere Erscheinungen vor den Jüngern nicht statt gefunden haben ausser den drei berichteten (20, 19 ff. 26 ff. 21, 1 ff.), anderseits aber, dass später noch mehrere eingetreten sind. Da er übrigens sein τρίτον nur auf die den Jüngern *zusammen* (nicht einzelnen Personen) gewordenen Erscheinungen bezieht, so ist damit der Harmonistik ein weiter Spielraum gegeben; keinesfalls kann es ihr aber gelingen die drei Erscheinungen mit den Angaben des Paulus 1. Kor. 15, 5 ff. zu vereinigen, zumal das εἶτα und ἔπειτα (gegen Wiese-

ler) die *chronologische* Folge bezeichnet. Man zieht den Ap. Paulus, während man meint, seinen Bericht in innerlicher Weise aufzufassen, einer grossen Willkürlichkeit, wenn man behauptet, die drei vom Joh. berichteten Erscheinungen seien in *εἰς τοὺς δώδεκα* bei Paulus zusammengefasst (*Luthardt, Lange*). Nicht einmal das *ὡφθῆναι* bei P. ist mit Joh. zu vereinigen. Dem Joh. muss indess der Vorzug auch vor der von Paulus befolgten Ueberlieferung, so weit diese mit jenem nicht stimmt, verbleiben.

*Anmerk.:* Dem *Fischzuge*, dessen Geschichtlichkeit willkürlich und nicht ohne Frevel zu bestreiten die ähnliche frühere Geschichte Luk. 5, 2 ff. eine willkommene Gelegenheit dargeboten (*Strauss, Weisse u. M.*), hat man seit den ältesten Zeiten (*Chrys. u. s. Nachfolger, Cyrill., Augustin. u. V.*) eine symbolische Bestimmung beigelegt, und mit Recht, da das Wort Jesu Matth. 4, 19. Parall. natürlich genug den psychologischen Aufschluss giebt, weshalb er grade auf *diese* Weise ein Wunderwerk als Auferstandener vor seinen Jüngern thut. Die Ueberlieferung, in welcher aus jenem Worte der Fischzug Luk. 5. sich gestalte (s. z. Luk. 5, 1 ff.), hat, obwohl das spätere Ereigniss vorrückend, doch den idealen Inhalt desselben in richtigem Gefühle erfasst. Die Jünger selbst mussten in dem Worte jener ersten Berufung Matth. 1. 1. den Schlüssel der symbolischen Bedeutsamkeit der Thatsache finden, welche das Wort, das Jesus zu Anfange gesprochen, an der Gränze des irdischen Verkehrs mit ihm und vor der Wiedereinsetzung (gleichsam Wiederberufung) des Petrus höchst angemessen thatsächlich darstellt und besiegelt. Nur ist in der Deutung dieser Symbolik kein Recht vorhanden, über Matth. 4, 19. hinauszuschreiten und mehr darin zu lesen, als den *reichen Segen des apostolischen Amts*, dessen Inhaber die *Menschenfischer* Jesu sein sollten. Weiter zu gehen und alle einzelnen Züge der Geschichte sinnbildlich auszulegen (so neuerlich bes. *Weitzel* in d. Stud. u. Krit. 1849. p. 618 f., *Luthardt u. Lange*), ist subjective Willkür. Namentlich ist eine Deutung auf das *Mahl*, „*das der Herr den Seinen mit Abraham, Isaak und Jacob bereitet im Reiche Gottes*“ (*Olsh. nach Augustin.*), um so weniger befugt, da diess Mahl des Himmelreichs nicht die Apostel *als solche* betrifft, mithin Fremdartiges zusammengemengt würde. In besonders warnender Weise haben sich in Betreff der Fischzahl die allegorischen Gelüste der Väter ergangen, wie z. B. *Sever., Ammonius, Theophyl.* (so auch *τινές* b. *Euth. Zig.*) in den 100 Fischen die Heiden, in den 50 die Juden, und in den 3 die Trinität abgebildet finden, während *Hieron., dem Köstlin* in d. theol. Jahrb. 1851. p. 195. gefolgt ist, in den 153 Fischen *alle genera piscium*, und somit die *Universalität* des Apostelwirkens erkennt, welche *Ru*



pert. sogar durch arithmetische Zergliederung der Zahl herausliest \*). — Dass Joh. über die symbolische Bestimmung des Fischzugs *nichts sagt*, erklärt sich sattsam daraus, dass sie *Jesus selbst* nicht ausdrücklich ausspricht, sondern die Sache für sich selbst ihre stille Zeichensprache reden lässt, wie er auch die Symbolik des verdorreten Feigenbaums nicht selbst gedeutet hat (Matth. 21, 21.).

V. 15—17. Die *dreimalige* Frage: „ut illi occasionem praeberet, triplicis abnegationis maculam triplici professione eluendi“, Wetst. — Σίμων Ἰωάννου) dreimal die nämliche vollständige Nennung mit einer gewissen *Feierlichkeit der tiefbewegten Liebe*. Im Gebrauch des Namens *Simon Joh.* an sich ist — da nicht nachzuweisen steht, dass Jesus sonst den Ap. mit dem Namen Petrus oder Kephias anredet hahe — eine besondere Absichtlichkeit nicht zu erkennen, weder eine Erinnerung an das verlorene Vertrauen (*de Wette*) noch an die menschliche Voraussetzung des apostolischen Berufs (*Luthardt*), noch an die natürliche Abkunft und Schwachheit (*Lange*). — ἀγαπ.) nach dem *Glauben* fragt er nicht; denn dieser war nicht wankend geworden, aber die *Liebe* des Glaubens nicht stark genug gewesen. — τούτων) ἢ οὗτοι, als diese meine anderen Jünger, nicht *Neutr.*, auf das *Fischerwesen* bezüglich (*Whitby, Bolten*). Petrus hatte in seinem ganzen Benehmen bis zu seinem Falle eine so hervorragende Liebe zu Jesu geäußert (man denke an 6, 68., an das Fusswaschen, an den Schwerdstreich, an 13, 37.), und vermöge der Auszeichnung, deren ihn Jesus gewürdigt hatte (1, 43.), so wie auf seinem Standpunkte an der Spitze der Apostel (vgl. z. Matth. 16, 18.), war eine so hervorragende Liebe von ihm zu *erwarten*, dass das *πλεῖον τούτων* veranlasst genug ist, ohne einer besondern Bezugnahme auf Matth. 26, 33. (aus welcher man in Vergleichung von Joh. 13, 37. auf nichtjohanneische Abfassung geschlossen hat) zu bedürfen. — *Petrus in seiner Antwort* setzt an die Stelle des gefragten ἀγαπ. (*diligis*) den Ausdruck der *persönlichen Herzensbewegung φιλῶ*, amo (*Tittm. Synon. p. 53.*), womit er seinem innersten Gefühl die unmittelbarste Befriedigung giebt; beruft sich dabei im Bewusstsein der mangelnden eigenen Gewähr auf die Herzenskenntniss des Herrn, lässt aber das *πλεῖον τούτων* un-

\*) Neuerlichst ist selbst die *Zahlenrathselei* an diesen Fischen versucht worden, so dass nach den Hebr. Zahlenbuchstaben 118 + 35 = קמץ יונה = Σίμων Ἰωνᾶ sei. S. theol. Jahrb. 1854. p. 135

erwiedert, weil ihn sein Fall demüthig gemacht hat, weshalb auch Jesus jenes *πλεῖον τούτων* bei den folgenden Fragen in zarter Schonung verschweigt, — lebendige Ursprünglichkeit des Berichts. — *βόσκει τὰ ἀρνία μου*) Wiedereinsetzung in den vorigen Stand, deren die übrigen Apostel nicht bedurften, daher den Primat des Petrus nur in so weit enthaltend, als derselbe bereits vorher statt gefunden; s. z. Matth. 16, 18. — *ἀρνία*) zärtlich bewegter Ausdruck: *Lämmlein*, ohne Verwischung der Diminutiv-Bedeutung auch Apoc. 5, 6. Die Rede wird fester in V. 16., wo *προβάτα*, und wieder gerührter V. 17., wo *προβάτια*, *Schäfchen* (s. d. krit. Anm.) eintritt. Gemeint sind mit allen drei Worten *die Gläubigen* überhaupt\*), ohne dass zwischen Anfängern und Gereiften zu scheiden ist (*Euth. Zig.*, *Wetst.*, *Lange* u. M.), oder gar zwischen Laien und Geistlichen (*Euseb. Emiss.*, *Bellarmin.*). Treffend *Maldon.*: der Unterschied sei *non in re, sed in voce*, wobei er jedoch mit anderen katholischen Auslegern irrig betont, dass grade dem Petrus die ganze Herde vertraut worden sei, da dieser doch dasselbe Amt, die Herde zu weiden, mit allen Aposteln theilte. — *πάλιν δεύτερον*) S. z. Matth. 26, 42. — *ποιμαίνει*) allgemeiner und mehr die fürsorglich regierende Wirksamkeit überhaupt ausdrückend (Act. 20, 28. 1. Petr. 5, 2. Apoc. 2, 27. 7, 17.) als *βόσκει*, in welchem mehr die besondere Beziehung der *ernährenden* Hütethätigkeit hervortritt (Hom. Od. μ, 97. ξ, 102. al. vrgl. *βοσκή* und *βόσκημα*, *victus*, und die Composita wie *γγοβοσκεῖν* al.; s. auch Philo deter. insid. pot. I. p. 197. *Ellendt Lex. Soph. I. p. 312 f.*). Daher letzteres den Diminutiv-Bezeichnungen entsprechend. — Bei seiner dritten Frage V. 17. nimmt Jesus das *φιλῶ σε* des Petrus auf, und schneidet durch die so veränderte Frage noch tiefer in sein Herz. Petrus ward darüber betrübt, dass Jesus bei dieser dritten Frage sogar sein *φιλεῖν* in Zweifel zu ziehen schien. Daher jetzt seine angelegentlichere Antwort unter Anrufung der unbeschränkten Herzenskunde seines Herrn: *σὺ πάντα οἶδας* etc., vrgl. 16, 30.

---

\*) Den Sinn des dreimaligen Geheisses so verschieden zu wenden: Pflege der Einzelnen; Sorge für das Ganze; Heranziehung der Einzelnen für das Ganze (*Luthardt*), — ist eine begriffliche Scheidung, welche durch den Wechsel der Worte nicht nachweislich und der gerührten Stimmung weniger entsprechend ist. In jedem der drei Aussprüche liegt die *ganze* Hirtenpflicht. „Quam vocum vim optime se intellexisse Petrus demonstrat, 1. Petr. 5, 2.“ *Grot.*

V. 18. Mit dem drittmaligen *βόσκει τὰ προβάτιά μου* ist Petrus wieder eingesetzt in seinen Beruf, und mit feierlichem Ernste (*ἀμὴν, ἀμὴν* etc.) knüpft Jesus nun gleich die Weissagung an, *was er einst zu bestehen haben werde* in diesem Berufe. Die Weissagung ist *symbolisch* eingekleidet. Vrgl. Act. 21, 11. — *ὅτε ἤς νεώτερος* als jetzt. Petrus, schon längere Zeit verheirathet (Matth. 8, 14.), war damals mittlern Alters, über das jugendliche hinaus. Bei dem Gegensatze der vergangenen Jugend und des künftigen Greisenalters bleibt allerdings der *gegenwärtige* Zustand ohne Charakterisirung, was aber in der lebendigen Zeichnung des prophetischen Bildes nicht gepresst werden darf. Jede prophetische Plastik bekommt sonst ihr „Schielendes“ (gegen *de Wette*). Der Vorwurf des Mangels einer Jesu würdigen Einfachheit aber (*de Wette*) ist bei der ganzen concret versinnlichenden Form der Prophetie gradezu ungerecht. Beachte übrigens, dass *ὅτε ἤς νεώτερος* bis *ἤθελες* nicht mit zur symbolischen *Deutung* (etwa auf die Eigenwilligkeit vor der Bekehrung, *Euth. Zig.*, *Luthardt*, oder in der frühern Jüngerzeit, *Lange*) bestimmt ist, sondern nur der mit *ὅταν δὲ γηράσῃς* anhebenden Prophetie zur plastischen Vorbereitung dient, wie ein ferner Hintergrund, aus welchem das weissagende Bild desto lebendiger hervortritt. — *ἐκτενεῖς τὰς χεῖρ. σου*) ohnmächtig an fremde Gewalt sie hinreichend und dich ihr somit preisgebend. Dann wird *ein Anderer* (unbestimmtes Subject der feindlichen Gewalt) *dich gürtēn*, d. i. *mit Fesseln umgeben wie mit einem Gürtel*, deinen Leib mit Fesseln umschlingen, und *dich hinschaffen, wohin Du nicht willst*, nämlich auf den *Richtplatz* (vgl. Mark. 15, 22.); denn mit *ἵπου οὐ θέλεις τῆς φύσεως λέγει τὸ συμπαθὲς καὶ τῆς σαρκὸς τὴν ἀνάγκην, καὶ οὐ ἀκουσα ἀπορρήγνυται τοῦ σώματος ἢ ψυχῆ*, *Chrys.* Beachte noch, dass, da den drei Stücken der ersten Vershälfte durch die drei Stücke der zweiten, nämlich 1) durch *ὅταν δὲ γερ.*, 2) durch *ἄλλος σε ζώσει* und 3) durch *οἶσει ὅπου οὐ θέλεις*, völlig entsprochen wird, die Worte *ἐκτενεῖς τὰς χεῖράς σου* keinen selbstständigen Punkt bilden, sondern nur zur Ausmalung des zweiten dienen, die Preisgebung an die Gewalt des *ἄλλος*, welcher das *ζώσει* thun wird (nicht die *Freudigkeit* zur Fesselung, *Weitzel*) veranschaulichend. Um so weniger waren die Väter und die meisten Späteren (auch *Tholuck*, *Maier*, *de Wette*, *Brückn.*, *Hilgenf.*) im Rechte, *ἐτεν. τ. χεῖρ. σ.* grade zum charakteristischen Punkte der Weissagung zu machen, und von der *Ausspannung am Querholze des Kreuzes* zu deuten, wobei

man dann das ζώσει auf das Anbinden am Kreuze vor der Annagelung (so schon Tertull. Scorp. 15.), oder auf das Umgürten mit dem Schaamtuche (welches aber durch Ev. Nicod. 10. nicht einmal geschichtlich nachweislich ist, s. Thilo ad Cod. Apocr. I. p. 582 f.) deutete, wie neuerlichst wieder Ewald apost. Zeitalt. p. 630. gethan. Entscheidend gegen die Erklärung von der Kreuzigung ist, dass οἴσει ὅπου οὐ θέλεις nicht vor, sondern nach der Händeausstreckung und Gürtung gradezu ungereimt wäre\*), man müsste es denn von dem Tragen an's Kreuz durch die Henkersknechte deuten (Ewald), wobei man aber wieder trotz dieser sehr speciellen Deutung die Beziehung des Händeausstreckens auf die Kreuzigung aufgeben müsste, und nur die so zweifelhafte Anlegung des Schaamgürtels als spezifisches Merkmal der Kreuzigung übrig behielte. Andere (so bes. Gurlitt u. Paulus) haben nichts weiter als die Prophezeiung wirklicher Altersschwäche gefunden, und damit den so gewichtig eingeleiteten Ausspruch zu etwas Nichtssagendem gemacht! Olsh. bezieht auf Jugend und Alter im geistigen Leben\*\*); Petr. werde nämlich im Alter vielfach gehemmt, verfolgt und genöthiget werden, wider Willen da und dort thätig zu sein, von welchen Uebungen sein Kreuzestod die Spitze sei. Aehnlich Tholuck: es werde dem Ap. zu verstehen gegeben, wie er, in seiner frühern Lebensperiode noch mehr vom Eigenwillen beherrscht, immer mehr unter eine höhere Gewalt kommen und am Ende mit Ergebenheit selbst dem von Gott verhängten Märtyrertode sich fügen werde. Vrgl. auch Lange u. selbst Bleek p. 235 f., welcher unter dem ἄλλος Jesum versteht. Alle solche geistliche Ausdeutungen scheitern schon an V. 19., wie denn auch ὅπου οὐ θέλεις zu der vermeintlichen Schilderung der völligen Hingabe nicht passt, und statt dessen etwa ὅπου ἄρτι οὐ θέλεις erwartet werden müsste. Unpassend wäre auch ὅταν γηράσῃς, da ja jene geistliche Reife des Ap. nicht erst in seinem Alter zu erwarten sein konnte. Richtig Lut-

---

\*) Zwar hat man mit Casaub. dadurch zu helfen gesucht, dass man ἐκ τ. χεῖρ. σ. darauf bezog, dass die Cruciarii vor der Kreuzigung „collo furcae inserto et manibus dispessis et ad furcae cornua deligatis“ (Wetst.) umhergeführt wurden. Aber für das Anbinden der Hände wäre das Gürteln, da es nothwendig auf das Umbinden des Leibes weist, ein inconcinnes Bild.

\*\*) Vrgl. Euth. Zig.: dem Leben des Petrus unter dem Gesetz, wo er eigenwillig gehandelt habe, werde die volle Reife ἡλικία πνευματικῇ entgegengesetzt, wo er seine Hände zur Kreuzigung ausstrecken werde u. s. w.

hardt: „Nicht weiter als zur Verkündigung eines gewaltsamen Todes führt uns der Context.“ Nonnus: Ὅψὲ δὲ γη-  
 ράσκων τανύσεις σέο χειρὰς ἀνάγκη· | καὶ σε περισφίξουσιν  
 ἀφριδέες ἄνδρες ἄλλοι, | εἰς τινὰ χῶρον ἄγοντες, ὃν οὐ σέο  
 θυμὸς ἀνώγει. Und darüber ist ohne Willkür nicht hinaus-  
 zugehen.

9/ V. 18. Ein ganz Johanneisches Glossem über den merkwürdigen Spruch. Vrgl. 18, 32. auch 12, 33. — ποιῶ θανάτῳ) d. i. durch welche Art des Todes, nämlich durch den Märtyrertod, zu welchem Petr. mit Fesseln umschlungen auf die Richtstätte geschafft wurde. Das Nähere setzt Joh., welcher längst nach dem Tode des Petr. schrieb, als bekannt voraus. Petrus wurde gekreuzigt, wie die Ueberlieferung seit Tertull. Scorp. 15. \*) de praescr. 35. u. Euseb. 3, 1. glaubhaft berichtet; so hatte denn der Leser diess Besondere der ποιότης der Hinrichtung aus der Geschichte, als der Erfüllung des unbestimmtern Weissagungswortes, hinzu, nicht aber aus den Worten Christi selbst heraus zu nehmen. — δοξάσει τ. θεόν) denn ein solcher Tod gereichte zur Verherrlichung Gottes, in dessen Dienst er gelitten ward; daher wurde δοξάζειν τ. θεόν „magnificus martyrii titulus“, Grot. S. Suicer. Thes. I. p. 949. Vrgl. auch Phil. 1, 20. — ἀπολούθει μοι) Auf die Verkündigung des Märtyrerthums, welches dem Petr. in seinem Alter bestimmt sei, folgt nun nach einer Pause die Aufforderung dazu, und zwar in der bedeutsamen Form: folge mir! Vrgl. 13, 36. Matth. 10, 38. Diess bezieht sich also nach dem Zusammenhang auf die Nachfolge im gleichen Tode, wie ihn Christus gestorben, d. i. im Märtyrertode, welchem sich Petr. unterziehen soll. Luther: „gieb dich in den Tod williglich.“ Zu speciell ist die Deutung auf den Kreuzestod, da dieser V. 18. nicht ausdrücklich charakterisirt war (gegen Euth. Zig. u. V.). Ganz contextwidrig aber (s. auch V. 22.) haben Andere (schon Chrys. u. Theophyl.) auf die Einsetzung zum ökumenischen Bischof bezogen. Die Beziehung auf die Leitung der Gemeinde ist nicht einmal mit derjenigen auf den Märtyrertod zu verbinden (Ewald Jahrb. III. p. 171.), da ἀπολ. das Gegentheil von μένειν V. 22. ist. Noch Andere haben die Worte aller Bedeutsamkeit entkleidet: Jesus habe mit Petr. noch etwas Besonderes zu sprechen gehabt, und ihn daher aufgefordert, mit ihm zu gehen. So Kuinoel, Paulus u. M. und selbst Tholuck, u. Brückn.,

\*) „Tunc Petrus ab altero cingitur, cum cruci adstringitur.“



während *Luthardt* u. *Lange* den eigentlichen und symbolischen Sinn zu verkleinern suchen, vrgl. *Beng.*

V. 20 f. Aus ἀκολουθοῦντα — welches hier als zur *Erzählung* gehörig selbstverständlich nicht im Sinne des zur Rede Jesu gehörigen ἀκολουθεῖ V. 19. zu nehmen ist — ergibt sich, dass Jesus während des bisherigen Gesprächs mit Petrus (nicht erst jetzt, nach dem ἀκολουθεῖ μοι V. 19., wie *Luthardt* annimmt; denn dieses ἀκολ. μοι ist rein im höhern Sinne zu belassen) sich mit diesem von den Jüngern entfernt hat. Petrus, im Gehen mit Jesu begriffen, wendet sich um (ἐπιστραφεῖς, vrgl. Matth. 9, 22.), und sieht, dass Johannes ihnen nachfolgt. — ὃν ἡγάπα ὁ Ἰησοῦς) nicht mit ἀκολουθ. zu verbinden („er wusste, Jesus liebe seine Begleitung“, *Ewald* l. l.), sondern vrgl. 13, 23. — ὃς καὶ ἀνέπεσεν etc.) der sich auch zurücklehnte u. s. w., ist nicht zu parenthesiren, da mit V. 21. ein neuer Satz anhebt. Die Hinzufügung dieser Bemerkung soll nicht das Nachkommen des Johannes motiviren (*Beng.*, *Luthardt*, *Lange*), sondern die folgende eifersüchtelige Frage, in welcher die Pointe der Weitererzählung liegt, vorbereiten, indem es die den Petrus zu dieser Frage bestimmende Erwägung andeutet, dass vielleicht dem von Jesu so vorzüglich geliebten und ausgezeichneten Jünger nicht ebenfalls ein so leidensvolles Loos zgedacht sein möchte. Nach *Chrys.*, *Theophyl.* u. *Euth. Zig.* (ähnlich *Olsh.*) soll fühlbar gemacht werden, wie weit kühner als bei der letzten Mahlzeit Petrus jetzt nach seiner Wiedereinsetzung geworden sei. Allein die nachherige Frage setzt weder eine besondere Kühnheit voraus (vrgl. z. V. 22.), noch ist bei der absonderlichen Situation der letzten Mahlzeit ein Mangel an Kühnheit der Grund gewesen, weshalb Petrus nicht selbst gefragt hat (13, 25.). — οὗτος δὲ τί;) sc. ἔσται. S. *Buttm.* neutest. Gr. p. 338. *Nonn.*: καὶ τί τελέσει οὗτος ἐμὸς συνάεθλος; was wird aus diesem aber werden, wenn es mir so ergehen soll? οὐκ ἀκολουθήσει σοι; οὐ τὴν αὐτὴν ἡμῖν ὁδὸν τοῦ θανάτου βαδιεῖται; *Euth. Zig.* Die Fassung: was soll aber dieser? soll er denn jetzt bei uns sein (*Paulus* u. M.)? hängt mit der falschen Erklärung von ἀκολουθεῖ μοι V. 19. zusammen. Zum Neutr. τί vrgl. Act. 12, 18. Xen. Hell. 2, 3, 17.: τί ἔσοιτο ἡ πολιτεία.

V. 22. Jesus giebt auf die unbefugte und nicht blos aus Neugierde, sondern selbst mit einer gewissen *Eifersucht* (*Chrys.*, *Erasm.*, *Wetst.* u. M. tragen ein: aus besonderer

Liebe zu Joh. \*) gethane Frage den Bescheid: es gehe ihn gar nichts an, wenn er etwa dem Joh. ein glücklicheres Loos beschieden habe, und führt ihn, der so bald schon seinen Blick von sich selbst wieder hinweggewendet hatte, sofort auf die ihm gestellte Aufgabe des ἀπολούθει μοι zurück. — μένειν) Gegentheil des durch den Märtyrertod zu vollziehenden ἀπολούθειν; daher: am Leben erhalten werden. Vrgl. 12, 34. Phil. 1, 25. 1. Kor. 15, 6. Kypke I. p. 415 f. Olsh. trägt nach Augustin. eigenmächtig hinzu: „im stillen und ruhigen Leben harren.“ — ἕως ἔρχομαι) Damit meint Jesus seine Parusie, welche er nach der Auffassung aller Evangelisten und Apostel als noch vor Aussterben der Generation erfolgend verheissen hat, — nicht die Zerstörung Jerus., die Joh. überdiess weit überlebt hat (τινὲς b. Theophyl., Wetst., Lange u. M. auch Luthardt, welcher in dieser Zerstörung den Beginn der Parusie sieht, gegen die Anschauung des N. T. überhaupt und gegen V. 23.), nicht das Abholen durch einen sanften Tod (Olsh. u. Lange nach Aelteren wie Rupert., Clarius, Zeger, Grot. u. M.), nicht das Ausführen aus Galiläa (wo Joh. einstweilen bleiben solle) auf den Schauplatz apostolischer Wirksamkeit (Theophyl.), nicht das apokalyptische Kommen in den Gesichten der Offenbarung Joh. (Ebrard), nicht das Kommen an irgend einen Ort, wo Joh. warten solle (Paulus). S. vielmehr 14, 3. 1. Joh. 2, 18.

V. 23. Ausgegangen (vrgl. Matth. 9, 26.) ist daher (in Folge dieser Antwort Jesu) folgende Sage \*\*) unter die Brüder (Christen): jener Jünger stirbt nicht (sondern bleibt bis zur Parusie am Leben, wo er dann nicht den Tod, sondern die Verwandelung erfährt 1. Thess. 4, 17. 1. Kor. 15, 51 f.). — Die Sage hätte ihr οὐκ ἀποθνήσκει aus dem Spruche Christi mit Grund gefolgert, wenn dieser kategorisch gelautes hätte: θέλει αὐτὸν μένειν ἕως ἔρχ. Wie aber Jesus sich ausgedrückt, so hat man aus einem bedingten Satze ein kategorisches Urtheil entnommen, mithin den von Jesu gesetzten Fall, dessen Eintreten der Erfahrung anheimzustellen sei (ἐάν), als wirklich statt findendes Verhältniss betrachtet. Diese Deutung deckt Joh. als Ueber-

\*) Vrgl. Luthardt: „nur liebende Theilnahme für den Genossen“, wozu aber das verweisende τί πρὸς σέ; V. 22. nicht passt.

\*\*) Unbegründet ist mithin die Vermuthung, diese Sage sei aus der Apokalypse entstanden (Baur), aus der Erwartung nämlich, dass der Seher der Offenbarung die so nahe geschaute Zukunft Christi noch erleben werde (Hilgenf.).

schreitung der Worte Jesu auf, und seine Bemerkung besagt daher, dass man auf Grund jenes Ausspruches mit Unrecht gradezu behaupte: dieser Jünger stirbt nicht, — dass man vielmehr das etwaige Eintreten des mit ἐν θέλω gesetzten Falls der Erfahrung der Zukunft überlassen müsse, weder das οὐκ ἀποθνήσκει noch das Gegentheil voreigentlich behauptend. Bei der erwarteten Nähe der Parusie ist es begreiflich genug, wie Joh. selbst die von ihm umlaufende Sage nicht überhaupt für unrichtig erklärt und nicht widerlegt (sie *konnte* ja durch die nahe Parusie sich bewahrheiten), sondern sie nur auf ihre Bedingtheit zurückführt („lässt es also hangen im Zweifel“, *Luther*), und sie lediglich mit wortgenauer Wiedergabe ihrer Quelle in ihr geschichtliches Licht setzt. — Nach dem Tode des Apostels spann sich die Sage dahin weiter, dass er im Grabe schlummere und athmend die Erde bewege. S. Einl. §. 1. und überh. *Ittig* sel. capita hist. eccl. sec. I. p. 441 ff.

V. 24. *Schluss des Joh.* zu diesem seinem Nachtrag V. 1—23., den er als sein Werk kenntlich, und dessen Inhalt er als *wahr* geltend macht. — περὶ τούτων und ταῦτα geht auf das V. 1—23. nachträglich Berichtete. — Bemerke den Wechsel von Partic. Praes. μαρτυρῶν (denn sein Zeugniß, d. i. sein Augen- und Ohrenzeugniß, dauerte mündlich noch lebendig fort) und Aor. γράψας. — οἶδα-μεν nicht οἶδα μὲν (*Chrys., Theophyl.*), sondern Joh., wie er überall im Evang. nach seiner sinnig bescheidenen Weise die Selbstbezeichnung durch *ich* vermeidet, redet hier *aus dem Bewusstsein der Gemeinschaft mit seinen damaligen Lesern*, von denen der Apostelgreis mit Recht voraussetzte, Keiner werde die Wahrheit seiner Zeugnißabgabe bezweifeln. Mit diesem *guten Vertrauen* sagt er sein οἶδα-μεν. Er hätte wie 19, 35. οἶδεν schreiben können (*Beza* conjicirte so). Aber sein Buch bis auf diesen Anhang Kap. 21. war ja bereits länger unter seinen ersten Lesern; sie mussten daraus wissen, wie wahr er über Alles, was er geschrieben, gezeugt hatte; um so mehr konnte er nun, als er nachträglich noch den Anhang hinausgab, das von der Wahrheit des Inhalts zu Sagende in jener Gemeinschaftsform denken, und wie er's *gedacht*, so *sagt* er's; wie er dabei der Uebereinstimmung seiner Leser *gewiss* ist, so *schreibt* er's. Hiernach ist kein genügender Grund vorhanden, als das Subject von οἶδαμεν die *Ephesinischen Presbyter oder Freunde des Apostels* zu denken, man mag ihnen nun (oder einem Einzelnen unter ihnen) das ganze Kap. (*Grot., Ewald*) oder nur V. 24 f. (*Tholuck, Luthardt*), oder sonder-

barer Weise bloß diese Worte καὶ οἶδαμεν bis μαρτ. αὐτοῦ (*Lange*) zuschreiben.

V. 25. *Apokryphischer Schluss* des ganzen Evangeliums, nachdem der Johanneische Anhang V. 1–24. hinzugekommen war. — ὅσα) ᾧ, welches *Lachm.* nach B. Or. liest, würde die Relativbestimmung einfach *sächlich* geben (*quae* fecit); aber ὅσα giebt sie *quantitativ* (*quotquot* fecit), wie oft auch bei Classikern ὅσος nach πολλῶς folgt (Hom. II. 22, 380. Xen. Hell. 3, 4, 3.). — ἅτινα) *quippe quae, utpote quae*. Das Relativ ist zugleich *qualitativ* (*Kühner* II. §. 781. 4. 5. u. ad Xen. Mem. 2, 1, 30.), nämlich in Betreff der grossen Menge; daher nicht das einfache ᾧ. — καὶ ἓν) *je eins, Stück für Stück*. S. *Bernhardy* p. 240. *Ast* Lex. Plat. I. p. 639 f. — οὐδὲ αὐτὸν τ. κόσμ.) *ne ipsum quidem mundum*, geschweige ein Raum in ihr. — οἶμαι) vom Verf. des Schlussverses dem Joh. in den Mund gelegt. — χωρῆσαι) dass sie *fasst* (vgl. 2, 6. Mark. 2, 2.). Der Infin. Aor. nach οἶμαι ohne ἔν, rein Griechisches Idiom (*Lobeck* ad Phryn. p. 751 ff.), drückt das Geglaubte gewiss und entschieden aus. S. *Bernhardy* p. 383., und über den Unterschied vom Infin. Praes. (*Pflugk* ad Eur. Hec. 283.) u. Futur.: *Kühner* II. p. 80 f. τὰ γραφόμενα) die Bücher, welche, wenn der gesetzte Fall eintritt, *geschrieben werden*. Diese Bücher also in sich zu schliessen, meint der Verf., sei die Welt zu klein, nicht, wie *Luthardt* unterlegt, die Fülle solcher Zeugnisse zu umschliessen, untreffend, weil von Büchern die Rede ist, hinzusetzend: „denn nur ein absolut äusserer Umfang ist dem absoluten Inhalt der Person und des Lebens Christi entsprechend.“ Contextwidrig haben χωρῆσαι *Hieron., Augustin., Rupert.* (welcher sagt: die Welt sei „et ad quaerendum fastidiosus et ad intelligendum obtusus“), *Calov., Bengel* u. M., von der Capacitas non loci, sed intellectus (vgl. z. Matth. 19, 11.) erklärt. — *Unjohanneisch* ist in V. 25. nicht allein die ungereimte und ungeistige *Uebertreibung* (ohne Erfolg von *Weitzel* I. 1. p. 632 ff. vertheidigt), deren Charakter apokryphisch ist (vgl. ähnliche Hyperbeln b. *Fabric.* ad Cod. Apocr. I. p. 321 f. u. *Wetst.* z. St.), sondern auch die zur Johanneischen Einfachheit nicht stimmende *periodische* Ausdrucksweise, so wie die erste Person (οἶμαι), in welcher Joh. im Evang. nie redet; auch hat er οἶσθαι sonst nicht, welches sich jedoch auch bei Paulus nur einmal (Phil. 1, 17.) findet. Die Varianten sind (s. d. krit. Anm.) für die kritische Beurtheilung ohne Belang.













18156

BS Meyer, Heinrich August Wilhelm, 1800-1873.  
2615 Kritisch exegetisches Handbuch über das  
M397 Evangelium des Johannes. 4. verb. und verm.  
1862 Aufl. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht,  
1862.

vi, 586p. 22cm. (Kritisch exegetischer  
Kommentar über das Neue Testament, 2)

Includes bibliographical references.

1. Bible. N.T. John--Commentaries. I. Titl  
II. Series.

18156

CCSC/mmb



